Această ediţie a fost publicată cu sprijinul primit de la

CENTRAL EUROPEAN UNIVERSITY TRANSLATION PROJECT

şi sponsorizată de

REGIONAL PUBLISHING CENTER OF THE OPEN SOCIETY INSTITUTE

din Budapesta şi de

FUNDAŢIA SOROS PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ

Editura **DU** Style mulţumeşte tuturor acestor organisme internaţionale.

FUNDAŢIEI SOROS PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ

din România şi tuturor persoanelor care au susţinut-o în realizarea proiectului integral de 25 de titluri din seria de „Concepte în Ştiinţele Sociale”.

iniţiată şi editată în limba engleză de

FRANK PARKIN

RELAŢIILE DE RUDENIE

Colecţia

CONCEPTE ÎN ŞTIINŢELE SOCIALE

ISBN 973 – 9246 – 54 – 0

CC. HARRIS

RELAŢIILE DE RUDENIE

Traducerea din engleză de ANTONIA OPRIŢĂ

Introducerea la ediţia română de MARIA VOINEA

Bucureşti 1998

Cuprins

Introducere la ediţia românească I 9

PARTEA ÎNTÂI / 15

Prefaţă / 16

1. Relaţiile de rudenie în antropologia structurală / 23

2. Conceptul de rudenie / 44

PARTEA A DOUA / 67

3. Caracterul rudeniei / 68

PARTEA A TREIA / 87

4. Familie şi localitate / 88

5. Relaţiile de rudenie şi viaţa economică / 104

Bibliografie / 120 *Indice* / 123

Introducere la ediţia românească

Ocupând un loc central în antropologie, tema rudeniei, abordată diferit în viziunea culturalistă şi în cea sociologică, antrenează dispute conceptuale puternice asupra cărora se pronunţă cu profesionalism şi pertinenţă C.C. Harris.

Lucrarea de faţă – un eseu sociologic asupra rudeniei, evidenţiază diversitatea conţinutului acestui

concept, punctând asupra orientărilor principale în această direcţie. Pentru a înţelege mai bine poziţia autorului considerăm necesară reiterarea unor concepţii antropologice clasice.

Pentru A.L. Kroeber – reprezentant al poziţiei culturaliste – un sistem de rudenie este un pattern semantic, un anumit model de gândire şi comportare, reflectat într-o terminologie de rudenie. În ce-l priveşte pe A.R. Radcliffe-Brown, reprezentant al poziţiei sociologiste – terminologia şi comportamentul de rudenie sunt reflectări ale unor principii structurale ce caracterizează sistemul social în ansamblu.

O privire asupra titlurilor din seria în care apare cartea lui Harris relevă ca problemele selectate pentru discuţie sunt de două tipuri diferite. Pe de o parte, sunt conceptele care se referă la moduri de gândire culturale şi istorice specifice, dintre care cele mai semnificative sunt cele politice (socialism, liberalism, conservatorism, democraţie). Altele, se referă la aspectele universale de

viaţă socială, cum ar fi proprietatea şi statusul.

După Harris, sociologii pun accent pe familie ca unitate structurală fundamentală insistând nu atât pe caracterul de grup înrudit, cât în continuare pe modelul rudeniei.

Harris apreciază drept confuză această dihotomizare a societăţilor, menţionând faptul că rudenia se referă la un set de valori, credinţe şi norme care structurează acţiunea socială.

Accentuând pe specificul acţiunilor şi interacţiunilor persoanelor înrudite, autorul insistă asupra determinării cauzale a acestora.

Rudenia poate servi drept paradigmă a ceea ce înseamnă consacrarea culturală a unor relaţii originar naturale, biologice. De exemplu, relaţia de reproducere este universal biologică şi, totuşi, în unele societăţi un copil spune „tata” unei singure persoane, pe când în alte societăţi copilul foloseşte acest termen pentru mai multe persoane.

Harris apreciază ca şi societăţile cu clase sunt structurate după rudenie şi obligaţii după cum şi cele formate din grupuri descendente se organizează ierarhic în funcţie de proprietate. Societăţile în discuţie sunt diferenţiate nu în funcţie de prezenţa sau absenţa elementelor structurale, ci după modul articulării lor.

Rudenia este un concept care se referă la o formă specifică, la un set de acţiuni sociale ale indivizilor.

Autorul acestei lucrări, conştient ca absolutizarea sau negarea rudeniei şi economicului este, dacă nu imposibilă, cel puţin şocantă, apreciază că specifice sociologiei sunt analiza comparativă şi generalizarea.

El încearcă să lărgească domeniul de referinţă în care rudenia poate opera, dând o semnificaţie mai largă acestui concept”.

Primul capitol al lucrării, „Rudenia în antropologia structurală”, expune şi dezbate teoriile referitoare la rudenie cu meritele şi limitele lor.

Potrivit opiniei lui C.C. Harris, fenomenul rudeniei

nu poate fi opus în mod simplist aspectelor economice şi politice (sau religioase) ale structurii sociale, dar nici nu poate fi identificat cu domesticul.

Rudenia versus relaţiile publice nu pare a fi dihotomie corectă, după cum nici viaţa particulară nu trebuie opusă relaţiilor universale. Harris apreciază că rudenia se suprapune acestor dihotomii, face parte intrinsecă din ele.

Radcliffe-Brown a separat familia (şi rudenia) de domeniul politico-juridic şi prin aceasta a deschis câmp larg disputei dintre antropologie şi sociologie în această privinţă.

Un autor menţionat de Harris pentru contribuţia lui la separarea analitică dintre domestic şi public în sensul celor expuse mai sus este Fortes, care distinge descendenţa de înrudire (descent/Kinship). Fortes intră în dispută cu Edmund Leach cu privire la modul în care legăturile ce unesc diferite grupuri descendente trebuie conceptualizate. Astfel de legături sunt create prin

căsătorie între grupuri descendente, formând lanţul înrudirilor între rudele unui soţ şi rudele celuilalt partener.

În capitolul doi, „Conceptul de înrudire”, autorul îşi pune întrebarea: Care sunt regulile responsabile cu reproducerea? Regulile, rolurile, relaţiile şi grupurile familiale/reproductive sunt variaţii culturale şi sociale pe o temă naturală universală.

Cartea lui Harris nu se ocupă de instituţiile reproductive/familiale, ci de conceptul de rudenie.

În societăţile primitive clanurile, neamurile nu sunt grupuri reproductive. Harris distinge între rudenia biologică şi cea socială, apelând la teoriile lui Needham, Gellner ş.a. Acesta din urmă consideră că cele două tipuri de rudenie nu se diferenţiază semnificativ, ci mai degrabă au legături esenţiale.

Pentru a specifica sintetic natura conceptului de înrudire într-un mod care permite ca termenul să fie aplicat intercultural este oportun să distingem: a) setul

total al relaţiilor sociale care constituie structura socială; b) setul relaţiilor stabilite de termenii de rudenie; c) setul relaţiilor genealogice; d) setul relaţiilor biologice.

Judecata de valoare pe care o formulează Gellner este aceea ca orice set de termeni membri este un set de termeni ai înrudirii dacă se suprapune sistematic atât peste *a,* cât şi peste *c* şi, orice set de termeni membri este un set de termeni genealogici dacă se suprapune sistematic atât peste *b*, cât şi peste *d.*

După Harris nu este necesar ca orice relaţie socială să corespundă unei relaţii de rubedenie, altfel toate relaţiile sociale ar trebui să fie relaţii de rudenie. De asemenea, nu este necesar ca toate relaţiile genealogice să se suprapună peste fiecare relaţie de înrudire, altfel orice societate ar avea acelaşi sistem de înrudire.

Dacă prima parte a lucrării a încercat în mod sintetic să localizeze conceptul de rudenie în discursurile intelectuale şi să demonstreze natura sa contestată frecvent, partea a doua se consacră

caracterului înrudirii. După Harris, membrii înrudiţi nu constituie în societăţile moderne un grup social sau o categorie socială distinctă. Această precizare nu-l sperie pe Harris, ea fiind alarmantă pentru cei obişnuiţi să conceptualizeze structura societăţii în termenii relaţiilor dintre categoriile exclusive – clase, grupuri etnice, regionale. Problema nu este una culturală, de tipul relaţiile de înrudire sunt particulariste şi nu universale, categorice. Relaţiile de înrudire structurează relaţii sociale, generând reţele sociale.

Definirea şi abordarea familiei nu pune accent pe înrudire, cât mai ales pe specificul activităţilor, pe procesul de coabitare a partenerilor, pe schimbările structurale şi de acţiune din interiorul grupului.

După părerea noastră, familia poate fi privită dintr-o dublă ipostază. Mai întâi ca unitate naturală fundamentală, fiind unicul grup reproducător care se înmulţeşte din interior, prin reproducere, asigurând descendenţa şi permanenta vieţii sociale. Din aceeaşi

perspectivă, familia este şi grupul social fundamental care orientează şi socializează descendenţii, asigurând continuitatea biologică şi culturală a societăţii.

Privită din această perspectiva familia de proveniență a oricărui individ se identifică cu grupul imediat de rude al acestuia: părinţii, fraţii şi surorile. În tipul acesta de familie, rudenia este, fără îndoială, izvorul fundamental, reperul permanent şi universal al comunităţii familiale.

Familia la Harris este abordată prin prisma specificului ei, acela de viaţă în comun, de coabitare, de proces de aducere pe lume a copiilor, de creştere şi educare a lor, incluzând permanenta ajustare şi schimbare.

Autorul insistă asupra unui moment cheie din viaţa de familie: căsătoria copiilor, asigurarea de către aceştia a propriei descendenţe. Reşedinţa copiilor ajunşi la vârsta căsătoriei poate fi, după caz, stabilită matrilocal, patrilocal şi neolocal.

Cel din urmă model se asociază tipului modern de familie şi în care este frecvent criteriul.

— De fapt, sistemele familiale deşi sunt universale, se diferenţiază după o serie de criterii cum ar fi: gradul de cuprindere a grupului, forma de transmitere a moştenirii, modul de stabilire a rezidenţei noilor cupluri, exercitarea autorităţii.

Referitor la stabilirea rezidenţei, Harris menţionează regula acceptării căminului de origine al partenerilor pentru societăţile tradiţionale şi tendinţa alegerii unui spaţiu neutru pentru cuplurile moderne. Sau, cum în mod plastic se exprimă autorul: „căminul poate să exporte fiice şi să importe soţiile fiilor sau, să exporte fii şi să importe soţii fiicelor”.

Anunţată pe scurt, ideea moralităţii implicată de sau derivată din rudenie putea să fie mai pe larg analizată. După părerea noastră, rudenia declanşează raporturi specifice, bazate pe reguli foarte severe cu privire la morală, raporturi sexuale, drepturi şi obligaţii. Aici se

regăsesc interdicţiile (tabuurile) referitoare la raporturile sexuale între rude, sancţiunile juridice şi morale prevăzute de comunitate în cazul încălcării prescripţiilor, solidaritatea şi ataşamentul membrilor grupului de rude.

Rudenia, în sensul ei larg, este şi va fi un element potenţial şi frecvent utilizat în structura relaţiilor economice, un reper esenţial al existenţei şi activităţii umane, o punte de legătură cu elementele structurale ale sistemului social, un reper permanent al devenirii noastre ca specie.

Conf. univ. dr. Maria VOINEA

PREFAŢĂ

Când am fost invitat să contribui cu un volum despre relaţiile de înrudire la această serie, prima mea reacţie, ca sociolog al familiei, a fost să sugerez ca un antropolog ar fi cel mai potrivit pentru redactarea unui asemenea volum. Acest răspuns este relevant pentru relaţia istorică dintre disciplinele sociologiei şi antropologiei. Studiul înrudirii este o activitate nobilă, aflată în centrul disciplinei antropologice, unde ocupă o poziţie corespunzătoare studiului stratificării din sociologie. Sociologia nu studiază relaţiile de rudenie, ci „familia". În timp ce studiile asupra familiei au dobândit, recent, o nouă dimensiune datorită gândirii feministe şi interesului arătat de „noua dreaptă" problemelor familiei, ele rămân o activitate relativ modestă în cadrul sociologiei iar efectul afirmării lor actuale a fost diminuarea interesului privitor la familie ca grup înrudit şi deplasarea atenţiei asupra relaţiilor de

gen, adică asupra relaţiilor conjugale, în cadrul căminului. Motivele separării istorice a activităţii de cercetare între cele două discipline se găsesc în teoriile fundamental evoluţioniste asupra naturii societăţii noastre. Societăţile „simple/primitive/antice" erau văzute ca tipuri de formaţiuni sociale ale căror structuri erau bazate pe sisteme de rudenie, prin contrast cu societăţile „moderne", „complexe" (de exemplu cele capitaliste/industriale), a căror viaţă este bazată pe structura relaţiilor economice. Studiul relaţiilor de rudenie era esenţial pentru înţelegerea primului tip de societăţi, iar cel al vieţii economice, pentru înţelegerea celui de-al doilea.

Un corolar al acestui punct de vedere este asocierea anumitor instituţii cu stagiile evoluţioniste sau cu perioadele istorice şi presupunerea că ne situăm în mijlocul unui proces istoric care *elimină* unele trăsături sociale şi le *înlocuieşte* cu altele. Acest punct de vedere ne determină să privim „relaţiile de rudenie în

societăţile moderne” ca pe o specie în curs de dispariţie, pe de altă parte, poate fi văzută (cel puţin în forma sa nucleară) ca fiind universală şi deci demnă de a fi studiată.

Nu vreau să spun, niciun moment, că sociologii sau antropologii ar adera la aceste doctrine ciudate, cel puţin nu în forma vaga şi imprecisă în care le-am prezentat eu aici. Expresia acestor doctrine nu este destinata să indice teorii sau presupuneri adoptate de către indivizi sau grupuri, ci, mai degrabă, să dezvăluie o structură de semnificaţii care a alcătuit fondul diviziunii activităţii dintre disciplinele surori ale sociologiei şi antropologiei sociale şi care influenţează practicarea lor până în prezent, într-un mod pe care eu îl consider dăunător atât înţelegerii relaţiilor de rudenie cât şi naturii societăţii contemporane. Deoarece cred acest lucru, sunt de părere că subiectul relaţiilor de rudenie ar trebui abordat într-o manieră care să se elibereze de limitele semnificaţiilor care, în trecut, au inhibat nu numai dezvoltarea

înţelegerii relaţiilor de rudenie, dar şi înţelegerea naturii societăţii umane în general. Pentru că această carte se ocupă de relaţiile de rudenie în particular – nefiind un tratat de teorie socială – se cuvine să enumăr, pe scurt, premisele pe care ea se bazează.

O privire asupra titlurilor din seria din care face parte această carte ne arată că subiectele alese pentru a fi discutate sunt de două feluri destul de diferite. Pe de o parte, sunt concepte care se referă la moduri culturale şi istorice de a gândi, dintre care doctrinele politice sunt cele mai bune exemple (cum ar fi socialismul, liberalismul, conservatorismul şi democraţia). Pe de altă parte sunt concepte care se referă la aspecte universale ale vieţii sociale omeneşti (cum ar fi proprietatea şi statul), deşi şi acestea au conotaţii culturale şi istorice.

În cazul aspectelor universale, o întrebare importantă pentru orice societate dată este aceea dacă există instituţii specifice şi distincte care să se ocupe de fiecare. Dacă există, putem să cercetăm mai departe

autonomia fiecărei instituţii prin raportare la celelalte. Apoi putem distinge societăţile în funcţie de gradul de specializare instituţională, şi în funcţie de tipul de instituţie care predomină. În principiu nu am nicio obiecţie la acest procedeu, dar el poate conduce la o eroare fundamentală, presupunând că anumite tipuri de fenomene sociale, de exemplu proprietatea, sunt limitate la instituţii specifice. Proprietatea, de fapt, nu se referă la o clasă de fenomene; referenţii săi nu sunt entităţi separate. Universalitatea unor astfel de concepte nu depinde de prezenţa unor instituţii care să se ocupe în mod explicit de fiecare dintre ele, ci de existenţa lor ca *aspecte* indestructibile ale tuturor relaţiilor sociale.

Din cauză că anumite grupuri de genuri sau practici instituţionalizate dispar sau lipsesc dintr-o societate nu înseamnă că *acel aspect* al relaţiilor sociale lipseşte, şi nici nu ne scuteşte de investigarea semnificaţiei lui în viaţa acelei societăţi, atât la nivel teoretic cât şi la nivel cultural. Chiar dacă ar fi adevărat – dar nu este – că de-a

lungul istoriei neamurile din epoca feudală au fost înlocuite de clase sociale antagonice, aceasta nu înseamnă că în societăţile, unde există clase sociale, relaţiile nu sunt structurate pe categorii de rudenie sau că, în perioada feudalismului, relaţiile nu erau organizate ierarhic, în funcţie de avere. Aceste două tipuri de societăţi sunt diferenţiate, nu prin prezenţa sau absenţa unor elemente structurale, ci prin articularea diferită a acestor elemente.

Ceea ce este adevărat pentru instituţii este valabil şi pentru relaţii. Totuşi, în ceea ce priveşte relaţiile, putem să le considerăm bazate numai pe statut social, recompense materiale sau sânge, numai în cazuri excepţionale, iar distincţiile dintre tipuri de relaţii pot fi făcute doar dacă folosim drept criteriu sensul relaţiei considerat cel mai important pentru participanţi.

Prin urmare, importanţa poziţiei sociale, a câştigului material sau a relaţiilor de rudenie în viaţa unei societăţi date este mult mai mare decât sugerează

clasificarea, după aceşti termeni, a diverselor tipuri de relaţii cuprinse în acea societate. Ignorarea nu numai a faptului că unele relaţii sunt multi-stratificate, ci ca toate relaţiile sunt, prin natura lor, polisemantice, duce la acelaşi rezultat, ca şi ignorarea caracterului abstract al generalităţilor sociale. La fel ca în cazul identificării proprietăţilor universale cu instituţii particulare, clasificarea relaţiilor, exclusiv în funcţie de semnificaţia lor, îl conduce pe observator la presupunerea că o proprietate generală aparţine unei sfere sociale particulare. Prin urmare, el nu va putea să înţeleagă rolul acelei proprietăţi în structurarea comportamentului şi ca atare îi va subestima importanţa.

Eu susţin că acesta este cazul relaţiilor de rudenie, fapt care i-a făcut pe cercetători să presupună că semnificaţia acestor relaţii se restrânge, în societatea modernă, la sfera domestică, că ele joacă un rol minor în viaţa socială, în general şi că, din aceste motive, au o importanţă mai mică. Acelaşi lucru poate fi spus despre

vârstă şi sex. Scopul lucrării de faţă este să demonstreze faptul că nerecunoaşterea influenţei profunde a relaţiilor de rudenie afectează înţelegerea modului de funcţionare a vieţii sociale, tocmai în acea zonă care este privită ca baza structurii sociale moderne, şi anume în însăşi viaţa economică.

Tradiţia evoluţionistă ne oferă o caracterizare a istoriei în care instituţiile şi relaţiile economice sunt văzute ca *înlocuind,* în societăţile moderne, relaţiile de rudenie. Numai un pas desparte această schemă *descriptivă* de o înţelegere *teoretică* a diferenţelor dintre societăţile antice şi cele moderne, înţelegere care pleacă de la premisa că în societăţile antice relaţiile de rudenie determină structura socială, în timp ce structura societăţilor moderne este determinată de factori economici. Un asemenea punct de vedere este foarte confuz. În primul rând, „înrudirea" se referă la o serie de credinţe, valori şi categorii care structurează mecanismul social. Ca atare, „înrudirea" este un termen

care se referă la o formă socială şi precizează o serie de semnificaţii prin care acţiunile sociale ale indivizilor trebuie înţelese. A pretinde că în societăţile „primitive" mecanismul este structurat pe relaţii de rudenie reprezintă, aşadar, o pretenţie determinată cauzal. Echivalentul cauzal al acestei pretenţii nu trebuie să se refere la o categorie de semnificaţii ci la o clasă de acţiuni cu consecinţe materiale. Prin urmare, trebuie să se refere la rolul determinant al activităţii *reproductive* în relaţie cu alte activităţi. Dar aceasta nu înseamnă ca instituţiile bazate pe rudenie sunt dominante în societăţile primitive, ci că instituţiile familiale sunt – ca şi familiile de altfel – grupuri reproductive. În orice caz, probele existente în antropologia socială pledează împotriva importanţei grupurilor reproductive în societăţile „primitive", „înrudirea" fiind în contrast cu „grupul familial".

Nu există, aşadar, niciun conflict între pretenţia antropologică de a structura mecanismul social în

societăţile primitive în funcţie de înrudire şi, de exemplu, pretenţia marxistă, mult mai generală, că determinanţii structurii sociale trebuie căutaţi printr-o înţelegere a activităţilor productive care mediază relaţia umanităţii cu natura.

Aceste diferenţe de baza şi, se spera, evidente, sunt necesare, deoarece ele au consecinţe importante şi mai puţin evidente asupra înţelegerii relaţiilor de rudenie în societăţile „modeme". Dacă relaţia de opoziţie, din punctul de vedere istoric nu este cea dintre determinanţi ci dintre diverse credinţe, valori şi categorii care dau formă relaţiilor şi activităţilor sociale, atunci a afirma că viaţa socială contemporană este structurată pe „economie" nu înseamnă a spune că este *determinată* „economic", ci a trimite la credinţele, valorile şi categoriile prin care ea trebuie să fie *înţeleasă.* Prin urmare, termenul „economic" nu poate fi precizat prin raportarea lui la un determinant; nu îl putem preciza în relaţie cu producţia materială pentru că am ajunge la

acelaşi gen de rezultat ca în cazul raportării relaţiilor de rudenie la procesul de reproducţie, şi toată greutatea dovezilor sociologice pledează împotriva ideii că relaţiile economice se limitează la sfera productivă. Ca şi în cazul relaţiilor de rudenie, afirmaţia că relaţiile economice domină structura socială a societăţii modeme este echivalentă cu afirmaţia că un tip de semnificaţie se afla în centrul înţelegerii unor mecanisme sociale care se situează în afara sferei de activităţi care constituie câmpul de referinţă al acelui tip de semnificaţie.

Şi producţia şi reproducerea sunt universale în orice societate. Acest fapt oferă termenilor „înrudire" şi „economic" o anumită stabilitate semantică. În acelaşi timp, aglomerările de semnificaţii, care au fost construite în jurul semnificaţiei-cheie şi care s-au extins pentru a acoperi toate sferele vieţii sociale în societăţile primitive şi moderne, nu sunt universale ci determinate de contextul cultural şi istoric. Dezbaterile asupra „semnificaţiilor relaţiilor de rudenie" în antropologie,

care vor fi discutate pe scurt în această carte, ar trebui să fie însoţite – dar nu sunt – de dezbateri academice în sociologie asupra „semnificaţiilor economicului”. Dacă se poate ajunge la concluzia lui Needhan că „nu există relaţii de rudenie”, se poate la fel de bine ajunge la concluzia că „nu există economie”, adică, prin contrast cu „reproducere” şi „producţie de schimb”.

În timp ce scriam paragraful de mai sus mi-am dat seama că negarea economicului este, pentru mine, infinit mai şocantă decât negarea existenţei relaţiilor de rudenie. Acest fapt indică destul de clar caracterul sociologic al cunoştinţelor mele, deoarece sociologii sunt mult mai preocupaţi de comparaţii şi generalizări în cadrul unei clase de societăţi – modeme/avansate/capitaliste/industriale – decât în cadrul mai larg al tipurilor de societate care au format chestiunea principală a antropologiei sociale şocul este cauzat de neputinţa de a distinge forma de conţinut şi principiile de structurare de determinanţii structurii

sociale. El este cauzat, prin urmare, şi de neputinţa de a concepe „economicul” ca referire la o clasă de indivizi determinaţi cultural şi istoric, şi de presupunerea greşită ca el se referă la un atribut universal al societăţilor – a cărui negare ar fi, într-adevăr, şocantă, pentru că semnificaţiile primare ale termenilor „înrudire” şi „economic” şi variaţiile culturale ale semnificaţiilor acestor termeni sunt aproape paralele. Cuvântul „aproape” dă măsura justă a afirmaţiei de mai sus. Oricât ar fi de diferite înţelesurile termenului „înrudire” în aceste societăţi despre care se spune că au înrudirea ca principiu dominant al structurării sociale, ele au, totuşi, ceva în comun. În orice caz, despre „economic” putem spune, ca şi Weber, că din punct de vedere istoric a existat numai un set de semnificaţii în categoria „economicului”, semnificaţii care s-au impus ca principiu dominant al organizării sociale, şi acestea sunt cele care structurează acum societăţile avansate. Deci contrastul dintre relaţiile de rudenie şi economic ca

principii ale organizării sociale este unul dintre un grup de semnificaţii – „rudenie” – şi un membru al unui grup de semnificaţii denumit – „economic” – O consecinţă importantă este aceea că antagonismul dintre înrudire şi economie în societăţile avansate depinde, crucial, nu de semnificaţia generală a termenului „economic”, ci de semnificaţia pe care acest termen o are în fiecare societate. Relaţiile de înrudire trebuie să fie definite în relaţie cu această semnificaţie particulară a economicului, pentru a putea înţelege locul lor în astfel de societăţi. O astfel de procedură nu ne permite, desigur, să punem problema caracterului relaţiilor de rudenie prin contrast cu relaţiile economice în *general.*

Am încercat aici, pe scurt, să lărgesc câmpul de referinţă în care poate fi purtată discuţia despre relaţiile de rudenie, încercând să depăşesc nu numai relaţiile de fond confuze care încadrează în mod normal astfel de cercetări, dar şi limitările impuse de ţelul sociologiei şi, respectiv, al antropologiei ca discipline Credinţa în

necesitatea acestei strădanii mi-a insuflat îndrăzneala de a scrie această lucrare.

1

Relaţiile de rudenie în antropologia structurală

Cei care, ca şi mine însumi, au ales studiul ştiinţelor sociale după absolvirea universităţii, mi-au împărtăşit, fără îndoială, surpriza că conceptele centrale ale sociologiei şi antropologiei sociale sunt rareori definite explicit. Termenii „obicei", „practică", „relaţie V, „categorie socială", „grup social", şi, pe deasupra, „structură socială" şi „instituţie socială" – termeni fără de care discursul sociologic nu ar fi fost posibil şi care defineau, pentru cel iniţiat, caracterul distinctiv al gândirii sociologice a epocii – aveau un caracter dat, universal admis, adică semănau mai mult cu concep/tele constituante ale unei culturi, a căror cunoaştere a fost dobândită prin participare, decât cu termenii unei discipline ştiinţifice care era subiect al definiţiei formale şi a cărei aplicare era guvernată de reguli şi proceduri explicite.

Dacă lucrul acesta era valabil pentru conceptele contestabile, de rangul doi, el era valabil şi pentru conceptele de prim rang care defineau diferite sfere sau aspecte ale vieţii sociale: politicul, economicul, religia. Acest set de concepte, la care se face referire uneori ca la „quadrivium antropologic", are un al patrulea membru, şi acesta este „înrudirea". Destul de interesant, nu există nicio formă adjectivală distinctă şi niciun cuvânt care poate fi folosit pentru a conota vreun sens aspectual abstract al acestui cuvânt: nu se poate completa setul de concepte cu „înrudirea" prin contrast cu „familialul"; „înrudirea" pare să aibă o referinţă pur concretă. Faptul că un termen al limbii naturale nu poate fi folosit în sens abstract sugerează că posibilităţile sale de a fi folosit ca termen teoretic sunt strict limitate sau, mai rău, ele sunt absolut înşelătoare. Aşadar nu este surprinzător faptul că, odată cu creşterea conştiinţei de sine teoretice şi filosofice a ştiinţelor sociale, după cel de-al doilea război mondial a existat o dezbatere

considerabilă asupra „sensului termenului de înrudire”.

Această dezbatere şi-a avut centrul în antropologia socială britanica şi există motive serioase pentru care dificultăţile de folosire a conceptului să fie o preocupare majoră a acestei discipline. După cum a arătat Radcliffe-Brown – 1952, p. 49 – acum aproape 50 de ani, „subiectul înrudirii a ocupat o poziţie speciala şi importantă în antropologie”. În orice caz, nu simpla chestiune a înrudirii face ca dezbaterile asupra înţelesului termenului să fie în centrul preocupărilor antropologilor, ci scopurile antropologiei sociale ca disciplină socială. În centrul demersului antropologic se află *compararea* aceluiaşi fenomen în diverse culturi: după cum spune Radcliffe-Brown, „fără studii comparative sistematice, antropologia va deveni numai istoriografie şi etnografie”, (citat în Kuper, 1977, pp. 53 – 4). Dar acest lucru reclamă rezolvarea problemei definiţiei transculturale, o problemă acută pentru o disciplină care insistă asupra *înţelegerii* acţiunii sociale

în termenii culturali ai actorilor şi asupra explicării formelor activităţilor în termenii relaţiei lor cu alte activităţi coexistând cu ele în aceeaşi cultură (pentru o discuţie, vezi Kuper 1980, retipărit în Kuper, 1983).

Dacă „înrudirea" are o referinţă concretă, la ce particularitate istorică şi culturală se referă ea? Răspunsul trebuie să fie – ca şi în cazul termenilor „căsătorie" şi „familie" – că se referă la un set de practici şi relaţii înmănunchind un complex de semnificaţii specifice societăţilor care vorbesc limbile naturale cărora le aparţine termenul, adică societăţile europene. Datele înrudirii sunt obţinute prin „metoda genealogică". Aceasta constă în stabilirea relaţiilor biologice dintre membrii grupului studiat şi apoi în încercarea de a corela reţeaua unor astfel de relaţii cu relaţiile sociale care structurează grupul. O astfel de procedură generează un tip specific de date şi se bazează pe prezumţia importanţei universale a acestor relaţii biologice şi pe existenţa unei legături logice între

reţea şi corespondenţii ei sociali, legătura care este mai degrabă presupusa decât demonstrată. Concentrarea multor studii antropologice ar fi destul de diferită dacă s-ar fi făcut uz de metoda genealogică numai pentru a elucida trăsăturile, de altfel derutante, ale credinţei, categorizării şi comportamentului.

Nu este nimic şocant în ideea că rezultatele cercetării ştiinţifice sunt determinate de cadrul conceptual impus de cercetător asupra fenomenului. În orice caz, în ştiinţele sociale este necesară o distincţie riguroasă între conceptele constitutive ale fenomenului studiat şi setul de concepte folosit de observator pentru explicarea lor, adică între „etnic" şi „etic", după cum sunt ele denumite acum (pentru o discuţie recentă, vezi Feleppa, 1986).

Este permis ca diferiţi cercetători să definească diferit „politicul", din moment ce „politicul" nu se referă în mod necesar la un tip de semnificaţie prezent în minţile subiecţilor studiaţi. Dar acesta nu este cazul

înrudirii, care ca şi concept pare să fie o punte a diviziunii „etnic V etic”. Dacă teoria înrudirii explică modele de acţiune socială, este pentru că comportamentul actorilor este guvernat de concepte care au aceeaşi origine cu conceptul despre înrudire al observatorului, care derivă din conceptele europene de înrudire. Trebuie să ne punem întrebarea dacă nu cumva studiile asupra înrudirii la culturile exotice se fac vinovate de păcatul principial antropologic al etnocentrismului.

Aşadar, miza este foarte mare în dezbaterea asupra „înrudirii”, iar termenul şi-a pierdut caracterul universal admis, incontestabil.

Aceasta parte a lucrării de faţă se va ocupa de istoria conceptului de înrudire în antropologie şi cu dezbaterile asupra înţelesului şi importanţei sale. Înainte însă de a aborda chiar şi pe scurt aceste lucruri, trebuie spus câte ceva despre istoria gândirii antropologice.

Părinţii fondatori ai antropologiei sociale britanice

sunt Malinowski şi Radcliffe-Brown care, împreună, au stat la originea şcolii, *structural-funcţionaliste”*.

— Cititorii familiarizaţi cu literatura sociologică ar trebui să fie conştienţi de faptul că acest termen, în antropologia socială, are rezonanţe diferite de cele pe care le evocă în mod curent în sociologie – Eticheta „structural-funcţionalistă” a fost folosită în încercarea de a specifica caracterul cercetării social-antropologice propuse de cei doi cercetători prin contrast cu ceea ce fusese odată antropologia. După Radcliffe-Brown (1952) antropologia fusese pseudo-ştiinţă istorică depinzând de metoda „istoriei ipotetice”, care privea societăţile la scară mica existente ca pe supravieţuitorii unor forme timpurii de organizare socială – „surogate de maşini ale timpului”, în expresia lui Gellner – şi era preocupată de încercarea „de a explica o anumită trăsătură sau unul sau mai multe sisteme sociale prin ipoteze asupra felului în care această trăsătură a căpătat existenţă” (Radcliffe-Brown, 1952, p. 49).

Structural-funcţionaliştii au respins încercarea de a explica trăsături culturale sau sociale prin ipoteza că ele îşi aveau cauza în vreun eveniment din trecut. Radcliffe-Beown a procedat aşa din două motive. Primul era acela că, în societăţile fără înregistrări istorice, astfel de ipoteze nu puteau fi verificate. Al doilea era că ştiinţa însăşi nu era caracterizată de căutarea de explicaţii cauzale ci de căutarea de principii structurale ale fenomenului care trebuia să fie studiat. Urmarea acestui lucru a fost faptul că, în loc de a se încerca explicarea detaliilor singulare în termenii antecedentelor lor istorice, ele au trebuit să fie înţelese prin poziţionarea lor în structura constituită din modelul relaţiilor dintre detalii coexistente.

Aceste presupuneri erau combinate cu accentul plasat de Malinowski asupra studierii pe teren a fenomenelor încă o dată, aceasta derivând dintr-o concepţie distinctă asupra ştiinţei, şi anume că ştiinţa implică observarea directă a fenomenelor. În mod

caracteristic, vechea şcoală a antropologilor din sec. XIX se bazase pe raportarea „faptelor" culese de la persoane din teren, fapte care erau apoi angajate în scheme evoluţionare, schemele fiind revizuite pentru a adapta noi date. Acest lucru implica un divorţ între antropologul care lucra pe teren şi maestrul lui, teoreticianul, căruia îi erau furnizate faptele. Malinowski a insistat asupra caracterului teoretic al observaţiei într-un fel care prefigurează atacul lui Parson (1974) asupra empiricismului în *Structura acţiunii sociale;* „faptele nu există în realitatea sociologică mai mult decât există în cea fizică… Principiile organizării sociale… trebuie să fie construite de observator…" (Malinowski, 1935, p. 317).

În explicarea observaţiilor, Malinowski, ca şi Radcliffe-Brown, a insistat mai mult pe realizarea legăturilor între trăsături coexistente decât pe încercarea de a căuta cauze în trecut, o metodă suplimentată de o încercare de a înţelege comportamentul subiecţilor în

propriii lor termeni. Atât abordarea societăţilor ca seturi de părţi interconectate cât şi accentul asupra *înţelegerii* culturilor exotice au necesitat o muncă de teren intensivă, care implica „observarea participativă”. Aceasta a relevat o disparitate, şi totodată şi o legătură între ceea ce fac oamenii, ceea ce spun că ar trebui să facă, şi ceea ce gândesc sau, în terminologia modernă, între acţiuni, norme şi credinţe. (Vezi Kuper, 1983, ch. 1).

Nu vom discuta aici diferenţele majore, teoretice şi metodologice, dintre cei doi cercetători. În orice caz, în pofida acestor diferenţe, ei împărtăşesc ceea ce reprezintă una dintre caracteristicile distinctive ale antropologiei sociale britanice „clasice”: un accent asupra acţiunii, prin contrast cu studierea instituţiilor, obiceiurilor, miturilor sau culturilor în ele însele, un accent care este de găsit în lucrările profesorului lui Radcliffe-Brown, W.H.R. Rivers.

Acesta este un lucru de o importanţă centrală în

studiul înrudirii şi oferă o cale convenabilă de abordare a istoriei conceptului.

Se spune că părintele fondator al studiilor contemporane asupra înrudirii este Lewis H. Morgan, ale cărui *Sisteme de consanguinitate şi afinitate* (1870) şi *Vechea societate* (1877) au provocat o furtună de controverse. Statutul contemporan al lui Morgan l-ar fi surprins pe Malinowski, deoarece Morgan era privit de Malinowski drept rezumatul şcolii evoluţionare: după cum spune Fortes (1969), „Teoriile, metodele, întreaga abordare (a lui Morgan n.t.) reprezentau, în cea mai desăvârşită formă, tendinţe cărora noua mişcare în antropologia socială le era antipatică". Reputaţia actuală a lui Morgan este, în parte, rezultatul reabilitării lui Fortes, în care acesta trasează descendenţa ideilor lui Morgan, prin Rivers şi Radcliffe-Brown până la el însuşi.

Argumentul lui Fortes este că dacă înlăturăm ceea ce încă este privit ca reziduu evoluţionist, „ipoteza

respingătoare a promiscuităţii primitive şi a mariajului în grup, schema absurdă a stadiilor evoluţiei sociale, dependenţa plictisitoare de terminologii ale înrudirii ca scop în sine" (Fortes, 1969, p. 4), rămânem cu noţiunea unei *structuri* a relaţiilor de rudenie şi cu o încercare de a clasifica astfel de structuri într-o manieră structurală (suntem tentaţi chiar să spunem structuralistă). Terminologiile înrudirii sunt văzute ca sisteme de categorii întruchipând idei specifice, care persistă în ciuda schimbărilor din limbajul în care sunt exprimate şi a schimbării obiceiurilor cu care sunt asociate, şi care reprezintă selecţiuni dintr-un număr limitat de adaptări alternative.

Acest lucru poate părea evident pentru unii cititori; ce altceva pot fi termenii înrudirii decât termenii unui sistem de clasificare?

În orice caz, după cum spune Fortes, Medennan (1876) afirmase că sistemele de clasificare (în cuvintele lui Rivers) „formau pur şi simplu un cod de curtoazie al

adresării ceremoniale” (Rivers, 1914, p. 6), şi Kroeber susţine că ele erau „determinate, în primul rând, de limbă” şi ca „reflectau psihologia, nu sociologia” (Kroeber, 1909, p. 84), (Fortes, 1969, p. 9).

Morgan făcea distincţia, în *Sisteme,* între sisteme de rudenie „descriptive” şi „clasificatorii”. Propriul nostru sistem este „descriptiv” şi orice persoană înrudită poate fi identificată în mod unic prin combinarea termenilor primari. Prin contrast, în sistemele „clasificatorii”, persoanele înrudite sunt aşezate în clase.

Toţi indivizii din aceeaşi clasă sunt admişi într-una şi aceeaşi relaţie şi acelaşi termen special se aplică fiecăruia. Morgan priveşte sistemul descriptiv ca derivând dintr-un sistem de căsătorie pe perechi. În orice caz, în loc să susţină că sistemele terminologice diferite trebuie înţelese în relaţie cu sistemele de căsătorie, el susţine că sistemele descriptive sunt rezultatul practicilor de căsătorie unică preexistente, iar sistemele clasificatorii, cel al practicilor de căsătorie

pluralistă – de unde rezultă ipoteza presupusă a promiscuităţii primitive. În orice caz, Fortes (1969, p. 25) insistă că „Morgan rămâne, din punct de vedere metodologic, pe de-a întregul în cadrul *analizei* sincronice". Numai „explicaţiile" sunt ipotetice şi istorice.

Datele de bază ale lui Morgan nu derivau din rapoartele altora, ci erau rezultatul lucrului pe teren printre indieni americani.

Astfel, el a pus accentul pe „utilitatea şi necesitatea relaţiilor de rudenie în viaţa cotidiană". Terminologia relaţiilor de rudenie nu este pur şi simplu terminologie, ci este folosită în activităţile practice de zi cu zi. Ea nu este studiată, şi nici nu poate fi înţeleasă, ca scop în sine. Accentul pus pe relaţia dintre credinţe, concepte şi acţiuni realizează o legătură cu Rivers, Radcliffe-Brown şi antropologia structurală funcţională prin contrast cu preocupările antropologiei culturale sau structuraliste.

La Morgan nu găsim numai conceptul de sistem şi

necesitatea de a înţelege sistemul în relaţie cu acţiunea; în *Vechea societate* găsim, de asemenea, dezvoltarea unei distincţii care mai târziu va deveni centrală în studiul antropologic al relaţiilor de rudenie, distincţia dintre „înrudire" şi „descendenţă". Morgan a fost primul care a făcut distincţia dintre folosirea „domestică" şi cea „politică" a înrudirii. În centrul acestei distincţii este o schimbare a accentului, între *Sisteme* şi *Vechea Societate,* de la sisteme de *clasificare* a rudeniei la *grupuri* de rude.

Interesul central al lui Morgan în *Vechea Societate* îl reprezintă aspectele structurale ale organizării politice. În termenii relaţiilor de rudenie, el este preocupat de „genuri" sau de ceea ce ar trebui să numim acum „descendenţă". Extraordinara contribuţie a lui Morgan aici a fost să recunoască faptul că (în cuvintele lui Fortes) „deşi (descendenţa) era bazată pe recunoaşterea relaţiilor de rudenie, ea era un element mai degrabă civil decât domestic" şi aceasta l-a condus

pe Morgan să facă distincţia dintre „înrudire” şi „genuri”. Morgan a fost primul care a arătat că „familia” nu poate fi elementul de bază al organizării sociale, pentru că familia trebuie să includă persoane de ambele sexe, iar dacă legăturile dintre ambele sexe sunt recunoscute, atunci înrudirea nu poate sta la baza stabilirii de grupuri exclusive.

Pentru ca relaţiile de rudenie să fie la baza organizării societăţii, sunt necesare grupurile liniare, bazate pe principiile descendenţei unilaterale. Astfel de grupuri şi sisteme de relaţii nu îşi au şi nu îşi pot avea originea în sfera domestică, unde relaţiile sunt bilaterale „în mod natural”. Deci, atât sistemele clasificatorii de clasificare şi sistemele unilaterale de formare a grupului sunt văzute ca distorsiuni culturale ale unei stări de fapt naturale. Astfel de „distorsiuni” trebuie înţelese în termenii întrebuinţărilor sociale mai largi în care se încadrează relaţiile de rudenie. Astfel, Morgan ne avertizează împotriva unei identificări către care sunt

înclinaţi sociologii şi de care nu sunt scutiţi nici măcar antropologii, şi aceasta este identificarea înrudirii, în sensul ei cel mai larg, cu apartenenţa la un grup domestic şi cu relaţiile interpersonale. Categoria de rude cu obligaţii faţă de un Ego dat (rudenia) trebuie să fie deosebită în mod radical de grupul domestic, care are un caracter politic sau economic, care este, nu mai puţin, definit în termenii înrudirii. Exact aceste consideraţii au ridicat dezbaterea contemporana asupra semnificaţiei înrudirii. Pentru că, aşa cum înrudirea trece prin categoriile *etnic* şi *etic,* ea pătrunde şi în alte sfere sau instituţii sociale.

În Morgan avem un predecesor a ceea ce în mod curent se consideră a fi cele trei mari diviziuni ale studiului relaţiilor de rudenie: clasificare, grupuri şi instituţii de rudenie, şi căsătoria sau „alianţa”. În orice caz, s-a spus destul pentru a sugera că înţelegerea relaţiilor de rudenie nu progresează dacă luăm în considerare separat aceste domenii, din moment ce

interrelaţia dintre aceste aspecte este cea care constituie fenomenul denumit „înrudire” şi defineşte dezbaterea asupra naturii lui.

Lucrarea lui Morgan a intrat într-un con de umbră în timpul ultimelor decenii ale secolului nouăsprezece şi şi-a recucerit poziţia numai când a fost preluată de W.H.R. Rivers. Rivers a rămas credincios „istoriei ipotetice”, după cum indică titlul celei mai cunoscute lucrări etnografice a sa – *Istoria societăţii melanesiene* (1914 b). Dar în activitatea sa pe teren Rivers a descoperit şi a dezvăluit altora importanţa investigării comportamentului rudelor una faţă de alta ca un mijloc de a înţelege un sistem de relaţii de rudenie (Radcliffe-Brown, 1941,1952, p. 51).

În 1909, un antropolog american, A.L. Kroeber, a publicat un articol în *Jurnalul Institutului Regal de Antropologie/* care l-a adus în conflict cu Rivers. Ca şi Radcliffe-Brown, Kroeber aducea obiecţii antropologiei evoluţioniste care căuta explicaţii în evenimente din

trecut care nu puteau fi verificate, şi care folosea trăsături unice atât ca *explanandum* cât şi ca *explanans*. În orice caz, dificultatea dezbaterii consta în sistemele terminologiei înrudirii. Rivers susţinea că terminologia înrudirii este aşa-zisul precipitat al *acţiunii* sociale: că trăsăturile particulare ale terminologiei rezultă din trăsăturile particulare ale organizării sociale din trecut. Dimpotrivă, Krauber susţine că terminologiile sunt fenomene în primul rând lingvistice, deci culturale – termenii relaţiilor sunt determinaţi în primul rând de factorii lingvistici şi sunt afectaţi numai ocazional, şi atunci indirect, de circumstanţe sociale. Pentru Kroeber, legătura exista între structura gândirii colective şi expresia ei lingvistică, dar el nega orice conexiune dintre terminologie şi acţiunea instituţionalizată, ca să nu mai vorbim de determinarea terminologiei de către comportament, postulată de Rivers.

Astăzi ar trebui să fim alături de afirmaţiile lui Kroeber şi să negăm, împreună cu el, determinismul

comportamental al lui Rivers. Cu toate acestea, pe termen lung, poziţia lui Rivers avea să se dovedească mai influentă decât cea a lui Kroeber. Radcliffe-Brown nu era de acord cu niciunul dintre protagonişti în dezbaterea următoare (pentru poziţia adoptată de Rivers vezi Rivers, 1914 b), din cauză că ambii cercetători considerau explicaţiile cauzale ca fiind piatra de hotar a ştiinţei. În orice caz, Radcliffe-Brown nu protesta numai împotriva căutării de explicaţii *istorice* cauzale, dar şi împotriva relevanţei problemei cauzalităţii, atât în poziţia lui Kroeber cât şi în cea a lui Rivers.

Radcliffe-Brown a învăţat de la Rivers (urmându-l pe Morgan) că există o *legătură* intimă între terminologie şi comportament, dar nega faptul că legătura era cauzală. El accepta presupunerea lui Kroeber că exista o legătură între gândire şi terminologie, accepta ca această legătură nu era cauzală, dar nega faptul că aceasta înlătura orice încercare de explicare. Abordarea lui Radcliffe-Brown poate fi

redată cel mai bine prinţi – un citat extins din lucrarea sa „Studiul sistemelor de rudenie” (1941,1952, pp. 61 – 2):

„Pentru Kroeber nomenclatura relaţiilor de rudenie la un popor reprezintă felul lor general de a gândi aplicat relaţiilor de rudenie.

Dar şi instituţiile unui popor reprezintă felul lor general de a gândi aplicat înrudirii şi căsătoriei. Trebuie să presupunem că… modurile de a gândi asupra înrudirii, aşa cum apar pe de o parte în terminologie şi pe de altă parte în obiceiurile sociale, nu numai că sunt diferite, dar nici măcar nu au legătură unul cu altul? Aceasta pare să ne propună Kroeber, de fapt…

Părerea mea este că nomenclatura relaţiilor de rudenie este o parte intrinsecă a unui sistem de rudenie, aşa cum este, desigur, o parte intrinsecă a unei limbi. Relaţiile dintre nomenclatură şi restul sistemului sunt relaţia în cadrul unui întreg organizat…

Sistemele de rudenie sunt făcute şi refăcute de om,

în acelaşi fel în care limbile sunt făcute şi refăcute… O limbă trebuie să lucreze, adică trebuie să ofere un instrument de comunicare mai mult sau mai puţin adecvat, şi pentru ca să poată lucra trebuie să se conformeze unor anumite condiţii necesare… Şi un sistem de rudenie trebuie să lucreze, dacă este să existe sau să persiste.

Trebuie să furnizeze un sistem de relaţii sociale ordonat şi viabil, definit de întrebuinţarea socială. O comparaţie a diferitelor sisteme ne arată cum au fost create sisteme de rudenie viabile, utilizând anumite principii structurale şi anumite mecanisme".

Este destul de clar că Radcliffe-Brown, departe de a respinge orientarea lingvistică a lui Kroeber, o extinde şi o critică. Cunoaşterea noastră asupra sistemelor lingvistice şi de rudenie este constituită din înţelegerea principiilor lor structurale, dar trebuie văzut ca aceste principii să fie adecvate, să lucreze (funcţioneze?), oferind un instrument pentru comunicare şi un sistem de

relaţii sociale ordonat şi executabil. Terminologia înrudirii nu mai poate fi separată de instituţiile înrudirii, la fel cum limba nu mai poate fi separată de actul vorbirii. În orice caz, legătura dintre sistemul ordonat al relaţiilor sociale, terminologia înrudirii şi o manieră generală de a gândi nu este una exterioară, cauzală, ci una internă şi logică.

Ce vrea să spună Radcliffe-Brown când afirmă ca un sistem de relaţii de rudenie trebuie „să funcţioneze”? Răspunsul la această întrebare este extraordinar de important. El se referă la distribuţia unor drepturi şi îndatoriri între membrii unei populaţii.

Aceste drepturi şi îndatoriri sunt ataşate unor categorii diferite.

Categoriile, care sunt numite de terminologia înrudirii, trebuie să preceadă, în mod logic, drepturile şi îndatoririle care le sunt ataşate; în caz contrar nu ar mai fi nevoie de categorii. Sistemul clasificării asigură faptul că distribuţia este ordonată şi constituie un sistem, dar

este responsabil, de asemenea, de îndatorirea efectivă a îndatoririlor pe care le distribuie. Sau, cu alte cuvinte, el furnizează o formă care trebuie să fie adecvată astfel încât să se „potrivească” conţinutului. Dar dacă aşa stau lucrurile, relaţiile de rudenie ar apărea ca un principiu pur şi simplu formal de organizare socială, fără un conţinut al său, specific.

Această concluzie este departe de concluzia lui Radcliffe-Brown.

Pentru cititorul modern exista un anume paradox în abordarea lui Radcliffe-Brown. În clasicul eseu pe care l-am citat deja, Radcliffe-Brown încearcă să explice noţiunea de înrudire. Ştiind că lucrarea lui Radcliffe-Brown se preocupă pe larg de complexităţile sistemelor unilineale şi de terminologia clasificatoare, care se extinde dincolo de domeniul domestic, şi că el a pus accentul pe importanţa relaţiilor legale ca şi corelativi, dacă nu determinanţi, ai terminologiei înrudirii, suntem surprinşi să descoperim că încercarea

de definiţie a lui Radcliffe-Brown începe cu o descriere a familiei elementare. În orice caz, la o cercetare mai apropiată, acest termen nu se referă la un *grup* domestic ci la o *categorie* de rude ai căror membri sunt în relaţie directă unii cu alţii (rude primare), aceste relaţii (părinte-copil; frate-frate; soţ-soţie) constituind elementele oricărui sistem de înrudire şi afinitate. Orice ego dat aparţine de obicei de două familii de acest tip: aceea în care s-a născut, şi aceea creată prin căsătorie.

„Acest angrenaj de familii elementare creează o reţea… de relaţii genealogice, care se răspândeşte indefinit" (Radcliffe-Brown, 1941,1952, p. 52).

Aici avem mai mult o descriere a *categoriilor,* decât a *grupurilor* domestice; în categorii de felul acesta, fie ele legate sau nu, relaţiile dintre membri sunt caracterizate de intimitate sau familiaritate. Fiecare ego este privit ca fiind în centrul unei reţele de relaţii ramificate, care poate fi specificată în termenii relaţiilor genealogice sau biologice elementare. Radcliffe-Brown

continuă: „Relaţiile cultural recunoscute în acest fel constituie ceea ce eu numesc un sistem de relaţii de rudenie” (loc, cit.).

În acest moment, este necesar să suprapunem concepţia lui Radcliffe-Brown despre rudenie cu cea a lui Malinowski. Contribuţia lui Malinowski la studiul relaţiilor de rudenie a fost cea mai puţin influentă dintre cele două, şi în general se consideră că ea se bazează pe două elemente: „principiul legitimităţii” şi „teoria extinsă a relaţiilor de rudenie”. Principiul legitimităţii susţine că în toate societăţile, un tată social:

este privit de legi, obiceiuri şi morală ca un element indispensabil al grupului procreativ. Femeia trebuie să se căsătorească înainte să i se dea legitimitatea de a concepe, sau, altfel, o căsătorie ulterioară ori un act de adopţie [este necesar pentru a da] copilului un statut deplin, civil sau tribal. (Malinowski, 1930, p. 24).

Acest principiu este important, mai puţin pentru ceea ce afirmă şi mai mult pentru distincţia implicită pe

care o stabileşte *între pater* şi *genitor*. Pentru membrii unei societăţi, a recunoaşte un bărbat ca genitorul unui copil nu este acelaşi lucru ca acordarea apartenenţei copilului grupului social adecvat. Pentru aceasta, copilul trebuie să aibă un tată legal sau ritual – „pater".

Atribuirea paternităţii sociale nu numai că nu este bazată pe paternitatea genetică; nu este bazată nici măcar pe existenţa unei relaţii între persoanele care joacă rolurile de tată şi copii – relaţia decurge din atribuire, şi nu atribuirea din relaţie. Astfel, Malinowski recunoaşte prioritatea logică a categoriilor faţă de drepturi şi îndatoriri. Acest principiu este deci în totală contradicţie cu expunerea unei teorii extinse a rudeniei, făcută de Malinowski. Malinowski (1930) scria că „familia este, dintotdeauna, instituţia domestică *par excellence*… clanul, pe de altă parte, nu este o instituţie domestică. Legăturile de clan se dezvoltă mult mai târziu în viaţă… şi ele iau naştere din legăturile primare, de rudenie, ale familiei". Astfel relaţiile preced

categoriile, iar descendenţa apare dintr-o extindere a sentimentelor generate în cadrul domeniului domestic către nivelul social, nu în vreo perioadă istorică îndepărtată, ci în fiecare generaţie. Dar Malinowski susţinea, aşa cum făcuseră şi Radcliffe-Brown şi Fortes după el, că „relaţiile de familie" sau cele de „filiaţie", sau cele de „rudenie" (prin contrast cu descendenţa) erau universal bilaterale.

Descendenţa este recunoscută ca fiind unilaterală. Cum pot fi relaţiile unilaterale o extensie a celor bilaterale? Răspunsul lui Malinowski a fost să identifice relaţiile de rudenie bilaterale cu natura (aşa cum a făcut Morgan) şi să vadă folosirea principiului unilateral în formarea grupului de descendenţi ca rezultatul distorsiunii naturii de către cultură. În orice caz, această teorie lasă cultura să pară o cauză misterioasă şi inexplicabilă, şi nu reuşeşte să explice folosirea mai largă a relaţiilor de rudenie elementare, ceea ce este, în primul rând, întregul scop al teoriilor extinse de rudenie.

În acest amestec se confundă raţionalul şi empiricul, iar Radcliffe-Brown a reuşit să-l evite. După cum am văzut, Radcliffe-Brown a considerat că relaţiile caracteristice sferei domestice dau elementele logice elementare pentru structuri mai largi, şi nu că sfera domestică generează o dinamică de sentimente care serveşte drept cauză pentru aceste structuri mai largi. Pentru el, largul avea rădăcini logice în îngust, dar nu era, în niciun fel, cauzat de acesta. Legătura este, deci, o legătură structurală între elemente de aceeaşi cultură. Orice explicaţie a diferenţelor intersocietate dintre culturi mai largi, nu poate fi explicată *cultural,* deoarece structurile între care există diferenţe nu formează o parte dintr-un întreg cultural mai larg; ele ar trebui mai degrabă cercetate în termenii foloaselor diferite în slujba cărora sunt puse aceste structuri, ceea ce ar oferi criteriile pentru a vedea dacă ele *funcţionează* sau nu. Pentru Radcliffe-Brown, problematica centrală a relaţiilor de rudenie în societăţile cu grupuri de

descendenţi consta în eliberarea legăturilor afective bilaterale pentru rudele apropiate, legături generate prin apartenenţa la grupul domestic, cu îndatoririle şi obligaţiile membrilor grupului de descendenţi, alocate pe principii unilaterale.

În lumina diferenţelor existente între Radcliffe-Brown şi Malinowski, pare surprinzător la prima vedere comentariul lui Fortes, cum că, în abordările ambilor cercetători (Fortes, 1969, p. 48), punctul de vedere al lui Fortes este, desigur, unul structural: pentru ambii cercetători, „sistemul relaţiilor de rudenie este considerat ca o reţea bilaterală de relaţii diadice, radiind dinspre familia elementară", ducând la o analiză diadică „ce se acorda bine cu o interpretare genealogică a relaţiilor de rudenie" (Fortes, 1969, p. 49). În orice caz, categoriile de rude şi grupurile de descendenţi nu sunt aglomerări de relaţii diadice; membrii lor nu se raportează unii la alţii în termenii unor înlănţuiri de relaţii, indicate prin secvenţe

de termeni elementari, pe care se bazează apartenenţa lor. Aceste relaţii sunt mai degrabă unele de identitate şi asemănare. Fortes (1953, p. 30) nota că în societăţile cu o diviziune a muncii scăzută şi cu diviziune socială mică, „nimic nu ar putea stabili locul cuiva în societate, atât de precis şi indiscutabil ca originea*”, adică locul unei persoane în reţeaua de relaţii genealogice. În orice caz, dacă funcţia poziţionării în funcţie de rudenie este de a furniza identitate individuală, funcţia organizării grupului de descendenţi – chiar dacă este unul de linie sau de clan – este de a aboli diferenţele sociale dintre membrii unui subgrup, de a folosi înrudirea pentru a depăşi diferenţele individuale. Acest lucru este posibil pentru că, pentru scopuri practice, recunoaşterea apartenenţei la grupuri de descendenţi nu depinde de cunoştinţele genealogice, deşi aceste cunoştinţe puteau fi acumulate în atribuirea originală. După cum spune Fortes (1969, p. 50): „oamenii se află în poziţii de statut raportate la alte poziţii de statut prin sistemul de

terminologie şi obiceiuri, nu prin [poziţionarea…] în poziţii genealogice descriptibile. Nerecunoaşterea acestui fapt este numită de Fortes „sofism genealogic”, ceea ce, afirmă el, îl fac pe cercetător să nu vadă că un ego dat are un unul ci două statuturi derivate din „înrudire”: unul individual, derivat din rudenia bilaterală, şi un statut „de clasă” derivat de apartenenţa la un grup de descendenţi.

Ne putem gândi la grupurile de descendenţi ca fiind clasele societăţilor simple. Folosesc aici, în mod voit, termenul „clase”.

Sigur că nu-l folosesc în sensul marxist obişnuit, cu referire la un sistem de relaţii productive, nici în celălalt sens, care îl defineşte, *inter alia,* ca pe un *strat deschis.* Mai degrabă îl folosesc în sensul marxist suprastructural, pentru a mă referi la relaţii în care participanţii se orientează unul către altul numai ca membrii unei categorii sau, ca să folosesc o terminologie de modă veche, ca „purtători” de poziţii

structurale. Relaţiile de clasa în sociologie sunt contrapuse relaţiilor de rudenie, vârstei, genului şi relaţiilor comunitare, pe baza caracteristicilor universale ale primelor şi a caracterului particular al ultimelor. Deci este salutar să reamintim ca relaţiile de descendenţă sunt relaţii universale, bazate pe înrudire. Categoriile de descendenţi sunt şi grupuri corporative, după cum a recunoscut într-un târziu Radcliffe-Brown (1935,1957), iar instituţiile care le definesc „nu sunt modele obişnuite de interacţiune între persoane [după cum se sugerează în modelul genealogic] ci… vehiculele interesului şi cerinţele ce emană din structura de ansamblu a societăţii (Fortes, 1969, pp. 50 – 1). Şi în acest sens, grupurile de descendenţi sunt ca şi clasele: ele conţin indivizi care ocupă aceeaşi poziţie în structura socială din care împărtăşesc interese comune care pot intra în conflict cu cele ale altor categorii de acelaşi tip şi care sunt exprimate prin organizare.

Relaţiile de rudenie nu pot fi opuse, în mod

simplist, aspectelor economice şi politice (sau religioase) ale structurii sociale; nici nu pot fi identificate cu sfera domestică, prin opoziţie cu cea publică, nici măcar cu relaţiile particulare în opoziţie cu cele universale, din moment ce relaţiile de rudenie par să traverseze dihotomiile din gândirea sociologilor, şi nu să constituie o parte a lor.

Astăzi ar fi acceptată drept corectă opinia lui Fortes ca progresul major în teoria relaţiilor de rudenie după Radcliffe – Brown „a fost separarea analitică a domeniului politico-legal de domeniul familial sau domestic, în cadrul universului social general a ceea ce am numit, cu stângăcie, sisteme bazate pe relaţii de rudenie" (Fortes, 1969, p. 72). Desigur, Fortes era principalul contribuitor al acestei mişcări de separare *analitică.* Lui Fortes i s-a atribuit adeseori distincţia dintre „rudenie" şi „descendenţă": prima, bilaterală şi ridicându-se din sfera domestică şi reproductivă; cea de-a doua preocupându-se de alocarea indivizilor către

grupuri corporative a căror semnificaţie este juridică şi politică (pentru punctul de vedere al lui Fortes, vezi Fortes, 1969, dr. 10).

Acest lucru nedreptăţeşte sofisticarea poziţiei lui Fortes şi în acelaşi timp este foarte periculos dacă se aplică felului în care gândise relaţiile de rudenie în societăţile lumii întâi. De exemplu, într-o lucrare recentă asupra metodologiei de cercetare a relaţiilor de rudenie, Barnard şi Gbod (1984, p. 34) susţin ca în aşezările urbane „relaţiile de rudenie tind să fie mai puţin evidente în domeniul public: relaţiile de rudenie devin, mai presus de toate, relaţii *domestice"* [accentuat în original]. Printre multele greşeli din această afirmaţie se află şi 1) presupunerea că sferele publică şi domestică epuizează universul semnificaţiei relaţiilor de rudenie şi 2) identificarea tacită a sferei publice cu cea politico-juridică, economică.

Folosirea de către Fortes a termenului „domeniu" este nefericită, deoarece predispune la concretizarea

domesticului şi a politicului etc, pe când intenţia sa este de a face o distincţie analitică, în articolul său despre grupurile unilineare de descendenţi, Fortes (1953, p. 29) argumenta că ar trebui „să ne gândim la structura socială în termenii nivelurilor de organizare”. El continuă:

Putem investiga structura socială totală… la nivelul organizării locale, la acela al relaţiilor de rudenie, la nivelul structurii şi administraţiei grupului corporativ, şi [la] acela al instituţiilor rituale…

Una din problemele analizei şi expunerii este perceperea şi enunţarea faptului că toate nivelurile structurii sunt implicate simultan în fiecare din relaţiile şi activităţile sociale, (idem).

Distincţia dintre înrudire şi descendenţă nu este una între sfere separate sau seturi de relaţii diferite, ci una între două aspecte ale unei relaţii. Într-un sistem de descendenţă pe linie paternă, relaţia unui om cu tatăl său are două elemente: este o relaţie între rude apropiate şi o

relaţie între doi membri ai aceluiaşi grup politico-juridic. În schimb, relaţia dintre acelaşi om şi mama sa are şi ea două elemente: înrudire apropiată şi apartenenţă politico-juridică de grup diferită. Fortes nu vrea să spună, după cum pretindea Dumont (1971, p. 76) că descendenţa unilinială este un aspect al ordinii politico-juridice *şi nu* al înrudirii. Fortes vrea să spună de fapt că organizarea grupului de descendenţă trebuie înţeleasă „din punctul de vedere al întregului sistem social şi nu din acela al unui ego ipotetic… cosanguitatea şi afinitatea nu sunt suficiente, în sine, pentru a da naştere acestor aranjamente structurale… descendenţa este, în mod fundamental, un concept juridic" (Fortes, 1953, p. 30). În orice caz, Fortes continuă să lege domesticul şi politicul printr-o examinare a segmentării neamurilor: neamurile (şi deci societatea) se reînnoiesc prin familie, prin generaţii succesive; iar creşterea şi segmentarea au loc în neamuri pe baza legăturilor şi rupturilor dintre soţ şi soţie… între

fraţi vitregi şi între generaţii. Studiul acestui proces a adăugat mult înţelegerii noastre asupra aspectelor binecunoscute ale structurii de familie şi de rudenie (Fortes, 1953, p. 33).

Grupurile de descendenţi nu sunt grupuri *ori* legale *ori* de rudenie. Nici „familii" nu sunt. Relaţiile în ambele grupuri au aspecte politico-juridice şi de rudenie: acest lucru trebuie să fie aşa, pentru că toţi indivizii sunt, simultan, membri ai ambelor tipuri de grup şi grupurile de descendenţi sunt formate pe baza unor principii care pot fi exprimate numai în acelaşi limbaj care este folosit pentru a specifica relaţia care se ridică din activităţi procreative.

Aceleaşi concepte sunt folosite atât pentru a individualiza cât şi pentru a uni şi, ca rezultat, relaţiile diadice sunt capabile de a evoca simultan atât identitatea cât şi diferenţa părţilor lor. În mod similar, toţi indivizii, pe lângă că sunt membrii grupurilor corporative exclusive cărora le datorează loialitate politică, sunt şi

legaţi prin legături de filiaţie de rude din alte grupuri, conectând astfel grupurile majore în care este împărţită societatea şi oferind un principiu al segmentării acestui gen de grupuri. Fortes a atras atenţia asupra importanţei relaţiilor bilaterale în menţinerea structurii societăţilor formate din grupuri de descendenţi creând termenul „filiaţie complementară" pentru a se referi la recunoaşterea legăturilor prin părintele din care nu se consideră că „se trage" descendentul.

Atunci a izbucnit o dezbatere aprinsă între Fortes şi Edmund Leach asupra felului în care legăturile care conectează diverse grupuri de descendenţi ar trebui conceptualizate. Astfel de legături sunt create prin căsătoria dintre grupurile de descendenţi astfel încât rudele unuia dintre soţi se înrudesc cu celălalt. Deci, în societăţile formate din grupuri de descendenţi şi care au reguli de exogamie (căsătoria în afara grupului propriu), care prescriu sau specifică grupul preferat din care să provină soţia, grupurile diferite de descendenţi pot fi

văzute ca fiind înrudite (relaţii prin căsătorie). Aceasta este poziţia celor ca Leach, care au fost numiţi teoreticieni ai *alianţei.* Teoreticienii *descendenţei* văd semnificaţia unor astfel de relaţii rezultând din căsătorie ca creatoare, în generaţia următoare, de legături *de rudenie* între grupuri. Ne-antropologii găsesc că această dispută este greu de înţeles, dar ea poate fi explicată prin referire la experienţa comună a relaţiilor familiale din propria noastră societate. Cum ar trebui să-i perceapă un bărbat pe părinţii soţiei sale: ca socri (părinţi *după lege,* rudele soţiei sale) sau ca bunicii copiilor lui (rudele rudelor sale)?

Desigur, ei sunt şi una şi alta, căci aşa sunt şi relaţiile dintre grupurile de descendenţi exogame, căsătorite între ele, iar dacă acesta este singurul punct al dezbaterii, ea nu este decât, după cum spune Fortes, „cazuistică pură”. Deci trebuie să fie alte consideraţii la mijloc pentru a explica disputa dintre teoreticienii alianţei şi cei ai descendenţei în antropologie.

Problema aici este cea sociologică generală, care priveşte natura solidarităţii sociale. Societăţile formate din grupuri de descendenţi sunt, după terminologia turkeimiană, societăţi segmentare exprimându-şi solidaritatea prin asemănare, relaţiile dintre segmente, ca şi cele din cadrul acestora fiind cimentate (după cum spune Fortes) de rudenie. Membrii oricărei populaţii stabile care se căsătoresc între ei devin cu timpul conectaţi de o reţea de legături de rudenie, iar categoriile „locuitor" şi „rudă" devin identice. Aceasta reţea de înrudiri este întreţăiată de diviziuni economice şi politico-juridice suprapuse peste ea. Stabilitatea structurii este garantată de o balanţă între principii unificatoare şi divizatoare, între înrudire şi descendenţă.

Prin contrast, şcoala alianţei vede principiile unificatoare nu în relaţiile de rudenie ci în schimb. În gândirea sociologică clasică, ca şi în cultura noastră proprie, „schimbul" poartă sensul pe care îl are în teoria economică. Este o relaţie diadică ce depinde de

echivalenţa a ceea ce este schimbat. Dacă schimbul *este* echivalent, atunci el devine ininteligibil, dacă cei care iau parte la el nu sunt diferenţiaţi şi cele două fluxuri implicate în schimb nu sunt calitativ diferite. De aici rezultă că schimbul nu a fost văzut, în mod tradiţional, ca un mecanism de solidaritate în societăţile segmentare (adică nediferenţiate), ci ca mecanismul integrator în cele *diferenţiate.* Şcoala alianţei produce confuzie (?) în această dihotomie convenabilă presupunând că schimbul este mecanismul integrator în societăţile *segmentare.*

Această părere derivă din lucrarea antropologului structuralist francez Claude Lévi-Strauss, care afirma în lucrarea sa de bază *Structuri elementare ale înrudirii* (1969) că originea fundamentală a solidarităţii sociale stă în tabu-ul incestului. Mult dezbătută problemă a universalităţii tabu-ului nu trebuie să ne ţină pe loc. Trebuie numai să notăm că în nicio societate oamenii nu se împerechează cu rudele lor primare, şi în multe

societăţi interdicţia este mult mai extinsă. Acestea fiind faptele, oricum ar fi ele explicate, în toate societăţile oamenii trebuie să-şi caute parteneri în afara grupului lor *natal.* Astfel, oricare ar fi societatea în discuţie, ea este compusă din o pluralitate de grupuri exclusive care schimbă parteneri. Cea mai primitivă formă de solidaritate socială este deci cea a schimbului.

Acest punct de vedere poate părea extrem de şocant cititorului ne-antropolog. El este mai puţin şocant pentru antropologi.

Mulţi antropologi ar cădea de acord asupra faptului că principiul fundamental al schimbului nu este cel al *echivalenţei* ci cel al *reciprocităţii,* adică principiul că acceptarea unui dar creează obligaţia de a răspunde cu un dar. Aşa cum „economicul", cum îl înţelegem în propria noastră societate şi cultură, este numai o formă culturală specifică a unui univers social, „schimbul-echivalent" (analizat de teoria economică clasica şi succesorii ei) este numai o formă specific

culturală de schimb. *Este* schimb deoarece se bazează ca toate formele de schimb pe reciprocitate.

Ceea ce afirmă teoreticienii alianţei este că schimbul, în sensul general (nu specific cultural) este cea mai primitivă formă de solidaritate.

În ceea ce priveşte disputa cu teoria descendenţei, interpretarea „schimbului" (alianţei) păstrează distinctă *graniţa* dintre grupurile de descendenţi, în timp ce teoria descendenţei o spulberă. Analiza lui Lévi-Strauss (1969) face posibilă „scoaterea unui număr mic de principii din diversitatea regulilor căsătoriei", în timp ce teoria descendenţei nu face acest lucru, iar mijlocul său de a face aceasta este distincţia dintre *schimbul* generalizat sau restrictiv. În orice caz trebuie notat că logic, simplificarea prin mijloace de referinţă la conceptul schimbului depinde de o specificare a diversităţii regulilor căsătoriei în termenii relaţiilor de rudenie; de exemplu cea mai eficientă formă de schimb general este cea care rezultă dintr-o regulă de căsătorie

care să stipuleze că fiecare bărbat trebuie să se căsătorească cu fiica fratelui mamei lui, o membră a unei categorii de rudenie specifică. Cu alte cuvinte, când cineva se căsătoreşte în felul acesta într-un neam diferit, se căsătoreşte printre rudele sale, deşi în afara grupului său de descendenţă, o circumstanţă care diferenţiază marcant căsătoriile în societăţile cu grupuri de descendenţă de căsătoriile din societăţile fără astfel de grupuri, societăţi ca a noastră.

Una din dificultăţile acestei dezbateri este lipsa acordului asupra obiectului ei. Fortes (1969) respinge părerea că obiectul dezbaterii îl reprezintă întrebarea care este cel mai important determinant al sistemelor de rudenie şi afinitate: relaţiile de rudenie sau căsătoria? Obiecţia lui Fortes este că, concentrându-se asupra regulilor de căsătorie, Lévi-Strauss priveşte grupurile de descendenţi ca grupuri natale – ca pe un fel de grup de rudenie primară (o „familie extinsă”?) – şi astfel ignoră caracterul lor politico-juridic. Teoria alianţei „nu

recunoaşte determinanţii politico-juridici ai relaţiilor de rudenie, descendenţă şi căsătorie", (Fortes, 1969, p. 83) şi făcând aceasta ignoră semnificaţia unor astfel de relaţii pentru participanţi.

Paradigma teoretica trasată de observator şi paradigma practică folosită de actori într-un sistem social nu sunt antinomice după cum par să susţină Lévi-Strauss şi alţii… un bun model teoretic… trebuie să corespundă modelului pragmatic (Fortes, 1969, p. 82, n. 36).

În timp ce întreaga chestiune a relaţiilor şi regulilor de căsătorie dintre grupurile de descendenţi are o relevanţă mica asupra înrudirii în societăţile lumii întâi, care reprezintă preocuparea majoră a acestei cărţi, dezbaterea poate fi văzută ca reflectând tendinţele divergente în concepţia de rudenie pe care le-a expus deja acest capitol. În primul rând, este tensiunea dintre concepţiile „etnic" şi „etic" asupra relaţiilor de rudenie; între reţeaua genealogică de relaţii biologice pe de o

parte, şi semnificativele relaţii sociale construite peste ele, şi concepţia asupra înrudirii care le informează în cultura despre care este vorba, pe de altă parte. În al doilea rând, există problema raportului concepţiilor şi relaţiilor a căror referinţă fundamentală o reprezintă activităţile procreative şi domeniul domestic, cu concepţia şi relaţiile care aparţin altor domenii. Esenţial, aceste două probleme stau la baza îndoielii asupra înţelesului conceptului de înrudire, şi această discuţie va fi subiectul capitolului următor.

În orice caz, există o a treia problemă care este poate mai importantă decât oricare, deoarece desparte antropologia culturală şi structuralistă de antropologia socială. Şi aceasta este problema relaţiei dintre un principiu structural şi un sistem de clasificare şi folosul practic care i se atribuie.

2

Conceptul de rudenie

Această carte are în vedere „rudenia” şi nu „familia”. Familiile sunt în general privite ca grupuri domestice în cadrul cărora are loc reproducerea. Reproducerea este, în mod evident, o caracteristică umană universală, fiind o caracteristică naturală a speciilor. Există deci o întrebare universală care poate fi pusă pentru orice societate: care sunt regulile sociale care guvernează activităţile şi relaţiile care au de-a face cu reproducţia? în acest caz, nu este nicio dificultate în specificarea înţelesului care este central oricărei trăsături a vieţii sociale despre care presupunem că este familială sau reproductivă. Atât categoriile membrilor cât şi cele ale observatorilor trebuie să facă referire la aceasta activitate universală dacă aceste categorii vor fi denumite corect familiale/reproductive. Regulile, rolurile, relaţiile şi grupurile care poartă acea referinţă

în orice societate dată trebuie privite ca variaţii culturale şi sociale pe o temă naturală, universală. Relaţiile reproductive sunt, simultan, culturale şi naturale. Ele nu pot fi specificate fără vreo referire la activităţile intrinseci reproducţiei, dar nu implică în mod necesar niciun sistem de clasificare a persoanelor.

În orice caz, preocuparea acestei cărţi nu o constituie instituţiile reproductive/familiale, ci *relaţiile de rudenie*. În societatea primitivă, clanurile şi neamurile nu sunt grupuri reproductive. În societatea noastră cooperarea „rudei" nu este restrânsă la sfera reproductivă şi domestică şi nu implică în mod necesar sarcinile caracteristice acelei sfere. În ambele tipuri de societate, relaţiile semnificative depind de un sistem de *clasificare,* iar acest sistem de clasificare determină care dintre relaţiile generate de procesul reproductiv sunt semnificative pentru acţiunea sociala, şi în ce fel. Este deci obişnuită distincţia dintre legăturile biologice sau fizice şi înrudirea socială, folosindu-le pe primele pentru

a obţine o reţea *etică* pentru a trasa relaţiile *emice* ale înrudirii sociale. În orice caz, pentru că nu toate relaţiile fizice posibile sunt recunoscute în scopul acţiunii sociale, nu putem să spunem, pur şi simplu, că „rudenia" se referă la categoriile culturale pentru descrierea legăturilor biologice. După cum afirmă Needham (1960, p. 96): „distincţia dintre biologic şi noţiunea de descendenţă este *pons asinorum* în sistemele de descendenţă". Aşadar studenţii la antropologie sunt adeseori învăţaţi că „biologia este o chestiune, iar descendenţa alta, destul de diferită" (Needham, 1960, p. 97). Oricum, pentru Gellner (1960,1973, p. 170) acesta constituie unul din multele „sloganuri înşelătoare despre presupusa independenţă a înrudirii fizice şi sociale". Este destinat să exprime „punctul de vedere primitiv – că înrudirea fizică şi cea socială nu sunt identice", în timp ce ignoră „un alt punct de vedere, puţin mai subtil, care se ocupă de legătura lor esenţială" (Gellner, 1073, p. 171).

Pentru Gellner, termenul „rudenie” nu se referă nici la un set de roluri, statuturi şi relaţii (adică, la aspectul social al rudeniei) nici la poziţia fizică a rudei (adică situarea într-o reţea de relaţii biologice). „Legătura dintre [cele două] constituie mult din studiul [structurii relaţiilor de rudenie]” (Gellner, 1973, p. 171). Cu alte cuvinte, *legătura* dintre categoriile *etice* de înrudire biologică şi categoriile *emice* ale terminologiei rudeniei constituie „relaţii de rudenie” pentru Gellner, astfel încât atât observatorul cât şi participanţii au un rol în constituirea unui set dat de relaţii ca relaţia de rudenie, dar aceste două roluri sunt, în mod logic, independente. Concluzia observatorului este că structura unui set de termeni înrudiţi depăşeşte sistematic reţeaua de legături biologice care sprijină presupunerea că acel set este un set de termeni *de rudenie.*

Gellner îşi stabileşte poziţia ca răspuns la un atac al lui Needham (1960) la un articol al lui Gellner (1957) în *Filosofia Ştiinţei,* articol intitulat „Limbajul ideal şi

structura relaţiilor de rudenie”. Articolul lui Gellner nu trata natura rudeniei sau semnificaţia termenului, ci dezvoltarea unui limbaj care ar fi putut specifica, formal, proprietăţile reţelei de legături biologice pe care le depăşeşte sistematic structura termenilor de rudenie. Făcând acest lucru, Gellner a trebuit să facă distincţia şi totodată să coreleze legăturile biologice şi sociale: „structura de rudenie înseamnă două lucruri separate deşi antropologii au dreptate să nu le separe, în mod normal” (Gellner, 1957, p. 235). Dezbaterea, iscată de articol, a continuat ca şi cum cele „două lucruri separate” erau orice set de termeni de rudenie cu prescripţiile lor comportamentale aferente, şi paradigma legăturii biologice generată de permutarea termenilor genealogici elementari. Adică, s-a procedat ca şi cum distincţia lui Gellner era între social şi natural/biologic/fizic. Dar nu acesta era cazul de fapt. Primul din cele „două lucruri separate” ale lui Gellner era „ce fel de împerecheri apar în realitate”. Aici,

important este ca relaţiile biologice care există printre membrii unei populaţii date – plasa sau reţeaua de legături biologice – nu sunt produsul împerecherii întâmplătoare, ci sunt structurate, din moment ce nu sunt permise toate tipurile de împerechere, nu sunt toate preferate, sau nu au aceeaşi probabilitate de a se întâmpla. Pluralitatea relaţiilor „fizice" care există în cadrul unei populaţii este deci un produs social, un ser structurat, nu o simplă alăturare. Astfel, primul dintre „lucrurile separate" ale lui Gellner nu este unul natural (prin opoziţie cu social), ci un set de relaţii naturale structurat social.

Al doilea referent atribuit de Gellner termenului structură de rudenie este *corelarea* rolurilor sociale cu statutele structurii de rudenie în primul sens al termenului. *Fiecare* parte a dihotomiei lui Gellner este o *relaţie:* în primul rând între formă şi conţinut – „forma" determinată social a relaţiilor biologice; în cel de-al doilea caz este o relaţie între poziţionarea în structura de

rudenie în primul sens şi setul de drepturi şi obligaţii şi relaţii constitutive ale structurii sociale. La nivelul fenomenelor nu este posibil, desigur, să facem distincţia dintre aceste „lucruri”. Este posibil numai să specificăm regulile de împerechere care determină tipurile de împerechere care au loc de fapt în termenii setului de nume pentru poziţii de rudenie al membrilor, care poartă cu ele o specificare a drepturilor şi îndatoririlor care există între poziţiile definite de ele. Separarea este posibilă numai în virtutea recurgerii, de către observator, la un set de categorii *etice* pentru a specifica modelele de împerechere.

Esenţa dezbaterii nu priveşte, aşadar, relaţia dintre natural şi social. Este mai degrabă o dezbatere /despre/ posibilitatea ca naturalul să ofere baza pentru construirea unui limbaj descriptiv privilegiat (nu ideal) pentru scopurile comparaţiei transculturale. Astfel de limbaj poate fi numit „privilegiat” dacă nu este produsul determinat cultural al propriei societăţi a observatorului.

Dacă nu ar fi privilegiat în acest fel, observatorul s-ar face vinovat de impunerea categoriilor propriei sale culturi celor aparţinând altor culturi, şi astfel ar cădea în păcatul etnocentrismului.

Vreau să spun ca această problemă este centrală dezbaterii pentru că distincţia originală a lui Gellner între „două lucruri separate” depinde de o presupunere fundamentală. Această presupunere este că în principiu este posibil să descrii structura de rudenie în primul sens într-un limbaj care este independent logic de acel limbaj constituit de categoriile *emice* folosite de membri.

Numai dacă presupunerea se dovedeşte adevărată, este posibilă afirmaţia că structura de rudenie în cel de-al doilea sens al lui Gellner este corelarea rolurilor sociale cu structura de rudenie în primul sens. Atât în articolul lui original cât şi în replica sa la Needham, Gellner spune foarte clar că această relaţie/corelare este, după cum sugerează şi termenul corelare, o relaţie sintetică, contingenţă. Şi aşa şi trebuie să fie, din

moment ce, dacă era una necesară, toate societăţile ar avea acelaşi sistem de rudenie.

Prăpastia dintre Gellner şi Needham nu se manifestă nicăieri mai clar decât în afirmaţia lui Needham că ceea ce Gellner numeşte „predicate sociologice" „nu poate fi, pur şi simplu întâmplătoare: categoriile de clasificare şi statutul juridic al persoanei definite de el sunt părţi inseparabile ale unuia şi aceluiaşi sistem" (Needham, 1960, p. 100). Dacă vorbim de un sistem *emic,* acest lucru este, în mod clar, corect. Dar Gellner nu vorbeşte despre aceasta; el vorbeşte despre relaţia dintre un sistem *etic* şi *unul emic.*

Gellner are aşadar dreptate când presupune că Needham a înţeles greşit articolul său original. El are de asemenea dreptate şi când presupune ca orice încercare de a anula relaţia dintre natural şi social în definiţia rudeniei duce la o absurditate:

„… antropologii spun deseori ca, de exemplu, rudenia este de mare importanţa în societăţile mai

simple, sau ca în unele din societăţile de acest fel poziţia unui om în structura socială este determinată de naşterea lui. Să presupunem pentru moment că Needham are dreptate, şi că aceasta însemna (pur şi simplu) rudenie socială şi (pur şi simplu) naştere socială, şi că legătura acestora cu înrudirea fizică sau cu naşterea erau pur şi simplu întâmplătoare sau irelevante din punct de vedere sociologic. Înţelesul declaraţiei citate ar degenera atunci în a spune ceva aproape pe de-a-ntregul găunos, adică, că societăţile simple au un fel de structură a relaţiilor, iar poziţia socială a unui om este determinată de ceva". (Gellner, 1975, p. 165).

Ar fi putut oponentul lui Gellner să replice că se afirmă de fapt că poziţiile sociale în societăţile mai simple sunt concepute de membrii lor în termeni împrumutaţi din rudenia fizică? Nu, spune Gellner, din moment ce singurul fel de a şti că unii termeni ai limbajului sunt termeni *de rudenie* „este faptul că aplicarea lor se suprapune rudeniei fizice", (loc, cit.).

Devine evident că, dacă este posibil sau nu să construim un *limbaj* privilegiat pentru specificară structurii de rudenie, este necesar, pentru a salva termenul rudenie de vid, ca termenul însuşi să aibă un statut privilegiat, adică trebuie să existe un fel de test pentru a vedea dacă un set de termeni are o referinţă de „rudenie" independent de concepţia membrilor asupra caracterizării acelui set, iar testul lui Gellner este suprapunerea sistematică cu rudenia fizica. În orice caz, nu există realitate naturală care să poată fi însuşită independent de concepţiile noastre asupra ei, numite rudenie fizică, iar noţiunea acestui test obiectiv depinde de neîndoielnica acceptare a concepţiei *noastre* de legătură fizică.

Toate principiile universale în antropologie au trebuit să lupte cu această dificultate, şi dezbaterile au izbucnit asupra definiţiei religiei şi căsătoriei. Oricum, în cazul relaţiilor de rudenie, putem fi tentaţi să presupunem că conceptele care au o referire naturală

evită dificultăţile logice ataşate stabilirii altor definiţii transculturale. Din nefericire nu este aşa.

Putem ieşi din această dificultate afirmând că un termen are sens atât prin relaţia sa cu alţi termeni *(etnici)* în acelaşi sistem, cât şi prin referinţa sa. Referentul termenului poate fi clasificat în categorii *etice* fără a violenta autenticitatea conceptelor *emice* ale membrilor. Aceasta, în orice caz, are consecinţe majore pentru înţelegerea semnificaţiei relaţiilor de rudenie. Ne conduce la presupunerea că funcţia universală a rudeniei este *cognitivă* şi nu normativă. Dacă afirmăm că două sisteme de relaţii în două societăţi diferite sunt, ambele, relaţii de rudenie, afirmăm că ele sunt sisteme care clasifică şi diferenţiază pe baza referirii la rudenia fizică. Nu afirmăm că relaţiile care decurg din realităţile astfel definite sunt politice, juridice sau religioase; nici că sunt personale, afective, domestice sau particulare; nici publice, raţionale, categorice sau instrumentale. A afirma că relaţiile despre care este vorba sunt relaţii de

rudenie înseamnă a afirma pur şi simplu că ele derivă dintr-un sistem de categorii şi poziţii care au raport cu „rudenia fizică” oricum ar fi concepută. Singurul lucru pe care îl au în comun sistemele de rudenie, în mod necesar, este acela că ele sunt sisteme cognitive la care se recurge pentru ordonarea relaţiilor sociale care au legătură cu vreun aspect al „rudeniei fizice”.

Abordarea lui Gellner nu implica numai două relaţii; implică, de asemenea, nu una ci două suprapuneri iar acest lucru poate fi văzut clar numai când recunoaştem natura esenţial cognitivă a sistemelor de rudenie. Reţeaua de relaţii care decurge din nomenclatura unui sistem de rudenie trebuie să se suprapună sistematic pe de o parte reţelei de relaţii biologice şi pe de altă parte reţelei de relaţii sociale din societatea avută în vedere. A presupune centralitatea rudeniei în societăţile simple înseamnă să presupunem că această a doua suprapunere este extensivă, dacă nu exhaustivă. Dacă ar fi exhaustivă, atunci toate

drepturile, îndatoririle şi obligaţiile unei persoane, apartenenţa la grup şi la categorie, şi relaţiile care decurg din acestea, ar putea fi deduse cunoscând poziţia acelei persoane în cadrul sistemului de rudenie, în societăţile complexe, desigur că nu acesta este cazul. Într-adevăr, foarte puţin poate fi dedus (despre o persoană – n.t.) din cunoaşterea poziţiei în reţeaua de rudenie, şi ceea ce poate fi dedus tinde să se refere la sfera domestică. Ca rezultat, înţelegerea cultural-istorică a rudeniei în Occident în secolul douăzeci tinde să atribuie relaţiilor de rudenie un conţinut particular care este familial.

Această atribuire nu ne lasă să vedem influenţa pătrunzătoare a rudeniei în alte domenii sociale decât cel al domesticului. În orice caz, a presupune gradul de pătrundere al acestei influenţe nu înseamnă a ne dezice depoziţia lui Gellner sau de afirmaţia că cea de a doua suprapunere (între sistemul de rudenie şi totalitatea relaţiilor sociale) nu este extensivă. Gellner este

preocupat de suprapunerea *sistematică* a trei *structuri,* adică a trei seturi ordonate de relaţii. Ordonarea seturilor şi sistematicitatea suprapunerii lor fac posibilă implicaţia dintre poziţia în reţeaua biologică spre poziţia în reţeaua de rudenie, şi din poziţia în reţeaua de rudenie către poziţia în structura relaţiilor sociale.

Insistenţa lui Gellner asupra neprevăzutului relaţiei dintre aceste trei seturi de relaţii nu trebuie înţeleasă greşit. El nu afirmă că relaţia dintre oricare două relaţii este întâmplătoare, ci că suprapunerea seturilor de relaţii este întâmplătoare. Faptul că o societate trasează descendenţa ori pe linie paternă, ori pe linie maternă, este întâmplător; este de asemenea întâmplător faptul că relaţiile trasate sunt folosite pentru ordonarea relaţiilor politice sau economice sau religioase sau pentru toate trei. Odată cunoscute principiile care generează suprapunerea categoriilor de rudenie cu cele biologice, şi suprapunerea categoriilor sociale cu cele de rudenie, existenţa relaţiilor poate fi prevăzută, pentru că ele sunt

cauzate de aceste două seturi de principii. Ceea ce sunt aceste principii este o chestiune contingenţă dar, odată anunţate aceste principii, existenţa relaţiilor decurge în mod necesar.

În societatea noastră, nu există un principiu care să guverneze suprapunerea relaţiilor de rudenie şi a celorlalte domenii instituţionale, în orice caz, aceasta nu înseamnă că nu există suprapunere, ci că aceasta nu este sistematică şi deci nu se poate face vreo legătura între cunoaşterea poziţiei de rudenie şi poziţia în structura socială. Problema se poate pune în felul acesta. Antropologii nu caută pur şi simplu principiile care guvernează suprapunerea setului de categorii de rudenie cu reţeaua biologică; ei cercetează de asemenea foloasele sociale pe care le scoate *societatea* din sistemul de rudenie. Ambele tipuri de întrebări sunt la fel de pertinente în raport cu societăţile complexe studiate de sociologi, dar cea de a doua întrebare nu poate cerceta, în astfel de cazuri, foloasele pe care le

trage *societatea* din sistemul de rudenie, ci trebuie să investigheze relaţiile sociale pe care le au *membrii* ei.

Acum este necesar să ne întoarcem la controversata chestiune a statutului „privilegiat" al conceptului de rudenie. Aici este necesară o distincţie riguroasă între conceptul de rudenie şi conceptul referentului său, care este central definiţiei lui Gellner.

Specificarea, de către Gellner, a înţelesului *conceptului antropologic de rudenie* nu numai că nu face parte din cultura britanică; controversa pe care a stârnit-o dovedeşte că nu face parte nici din cultura antropologilor sociali. Este, prin urmare, o construcţie intelectuală care trebuie înţeleasă în termenii scopului celui care a creat-o şi în cei ai condiţiilor în care este destinată să fie folosită.

Concepţia *referentului* termenului *etic* rudenie şi referinţa *etnică* a oricărui set de termeni căruia îi este aplicat acestuia este o chestiune destul de diferită. Definiţia lui Gellner nu ar fi inteligibilă dacă nu s-ar

referi, la un moment dat, la fenomene inteligibile prin concepte împărtăşite de cititorii săi în virtutea participării lor la o cultură comună. Contribuţia lui Barnes la o dezbatere face ca acest lucru să fie clar. Cine este, se întreabă el, tatăl genetic (prin opoziţie cu cel social) al copilului? El răspunde: „El este cel care furnizează spermatozoidul care fecundează ovulul care devine în final copilul" (Barnes, 1961, p. 267). Cu alte cuvinte Gellner pare să afirme că referentul unui set de termeni de rudenie este reţeaua de relaţii biologice aşa cum este ea înţeleasă de ştiinţa occidentală. Realitatea universului la care trebuie să se refere conceptul de rudenie este de fapt realitatea aşa cum este ea înţeleasă de o cultură specifică. Acest fapt nu invalidează, cred eu, afirmaţia că conceptul de rudenie are un statut privilegiat, din moment ce această afirmaţie este bazată pe universalitatea acelei realităţi, mai mult decât orice mod particular de a o conceptualiza. Structura acelei realităţi este că naşterea unui copil este legătura sej» în.

i «tiwtbărbat şi femeie. Având în vedere că înţelegerea culturală a reproducerii umane în toate culturile (inclusiv în a noastră) este bazată pe această structură, avem de-a face cu un principiu universal cultural recunoscut. Presupunerea ca peste tot reproducerea este o astfel de legătură este de acelaşi fel ca presupunerea lui Marx asupra priorităţii satisfacerii nevoilor trupeşti asupra tuturor celorlalte activităţi umane. Nu este mai necesar să intrăm în detalii despre spermatozoid şi ovul pentru a întări acea referinţă universală, decât este necesar să specificăm conţinutul relaţiilor de rudenie pentru a le recunoaşte ca relaţii de rudenie.

Dificultatea ridicată de absenţa unei concepţii de raport biologic non-cultură este mai mult metodologică decât epistemologică. Recunoaştem rudenia, potrivit lui Gellner, stabilind suprapunerea sistematică a relaţiilor de rudenie cu reţeaua relaţiilor biologice. În practică, acest lucru se face stabilind reţeaua existentă de relaţii biologice şi termenii de rudenie care li se aplică.

În orice caz, nu putem stabili ce este acea reţea. Ceea ce face antropologul, şi este tot ceea ce se poate face, este să coreleze relaţiile de rudenie cu relaţiile biologice *social recunoscute.* Barnes arata că nu ar trebui să confundăm distincţia antropologică dintre *pater* social (legal) şi *genitor* social recunoscut cu distincţia dintre rudenie (social) şi biologie (natural). În practică, suprapunerea sistematică dintre relaţiile de rudenie şi reţeaua relaţiilor genealogice (adică biologice, recunoscute social) garantează aplicarea termenului rudenie, adică relaţia dintre pater şi *genitor* mai mult decât cea dintre *pater* şi *tată genetic;* este relaţia „dintre rudenia socială şi cea fizică, aşa cum este ea percepută cultural" (Barnes, 1961, p. 298).

Cuvântul „cultural" sugerează că se ridică o nouă problemă, şi aceasta este stabilitatea referinţei termenului rudenie. Pentru ca dacă rudenia fizică este percepută altfel în culturi diferite, atunci natura suprapunerii dintre reţeaua biologică şi sistemul de

rudenie nu poate fi comparată între culturi, pentru că punctul de referinţă stabil, invariabil, a dispărut. Oricum, acest lucru nu ridică dificultăţi epistemologice. Nu contează cum sunt percepute cultural realităţile vieţii de către membri, atâta timp cât aceste concepţii au aceeaşi structură ca şi concepţia noastră de observatori asupra rudeniei biologice. Dificultatea pe care am întâlnit-o este mai degrabă metodologică, şi nu derivă din diferenţele dintre concepţiile culturale ci din diferenţele dintre metodele la care recurg membrii diferitelor societăţi pentru a atribui legături biologice. Oricât de adevărată poate fi aceasta dificultate, nu contează cu adevărat, pentru scopuri generale antropologice, că reţeaua de relaţii genealogice nu este identica cu cea a relaţiilor biologice, deşi ar conta, de exemplu, dacă s-ar efectua un studiu al efectului diferitelor sisteme de rudenie asupra transmiterii defectelor genetice. Într-adevăr, Barnes afirma că Needham are dreptate şi nu Gellner, considerând că

presupunerea primului că rudenia este socială şi nu biologică înseamnă ca studiul rudeniei se preocupă nu cu studiul reproducerii umane, ci cu concepţiile legale şi populare asupra reproducerii, şi cu foloasele pe care le aduc ele.

Aşadar putem rezuma această poziţie după cum urmează.

Pentru a specifica natura rudeniei într-o manieră care să permită aplicarea transculturală a termenului, este necesar să distingem (a) setul total de relaţii sociale constituind structura socială, (b) setul de relaţii constituite din termeni de rudenie, (c) setul de relaţii genealogice şi (d) setul de relaţii biologice.

Orice set de termeni ai membrilor este un set de termeni de rudenie dacă se suprapune sistematic atât peste (a), cât şi peste (c), şi orice set de termeni ai membrilor este un set de termeni genealogici dacă se suprapune sistematic atât peste (b) cât şi peste (d). (cf. răspunsului lui Gellner către Barnes; Gellner, 1963,

passim). Posibilitatea de a deduce dintr-o poziţionare într-unul dintre seturi poziţia în alt set în aceste cazuri în care se cere obţinerea suprapunerii, este un criteriu de sistematicitate. În cazul termenilor de rudenie, fiecare membru al setului trebui să se suprapună cu setul de relaţii genealogice şi cu setul de relaţii sociale.

În orice caz, nu se cere ca fiecare relaţie socială să corespundă cu o relaţie de rudenie, pentru că, dacă ar fi aşa, toate relaţiile din toate societăţile ar fi relaţii de rudenie. Nici nu este necesar ca fiecare relaţie genealogica să se suprapună fiecărei relaţii de rudenie, pentru că, dacă s-ar întâmpla acest lucru, toate societăţile ar avea acelaşi sistem de rudenie.

Conceptul antropologic de rudenie nu face parte din cultura nici unei societăţi date şi referinţa lui necesară nu este o concepţie culturală de legături biologice, ci realitatea însăşi. Faptul că această realitate nu poate fi recunoscută decât prin concepte specific culturale de rudenie biologică nu distruge universalitatea

conceptului de rudenie biologică având în vedere că toate conceptele cultural specifice de rudenie biologică au aceeaşi structură de bază.

De ce a fost adăugată această ultima consideraţie? Deoarece, pentru ca un set de termeni să fie termeni de rudenie, aceşti termeni trebuie să se refere la rudenie fizică. Cu alte cuvinte, nu este destul ca conceptul antropologic de rudenie să se refere la rudenia fizică; setul de termeni care vor fi denumiţi de aici înainte termeni „de rudenie" trebuie să *conoteze* şi să denote rudenia fizică. Pentru autor nu este clar dacă Gellner ar fi de acord cu necesitatea unei astfel de conotaţii, din moment ce întregul său argument priveşte necesitatea denotării. Ceea ce este clar este că opoziţia dintre Gellner şi adversarii lui priveşte importanţa relativă a aspectelor ideale şi materiale ale vieţii sociale.

Poziţia lui Gellner este materialistă. Instituţiile sunt legate una de alta „prin intermediul fizicului" (Gellner, 1963, p. 249), ca şi prin ideile şi valorile pe care le

întruchipează.

Doctrina greşită că numai chestiunile sociale reprezintă preocuparea antropologiei sociale sprijină un fel de relativism social şi conceptual destul de superfluu, care are efectul că fiecare societate poate fi înţeleasă prin propriile concepte etc… [antropologia] vede fiecare societate ca adaptându-se la şi funcţionând în cadrul unui mediu natural. (Gellner, 1963, p. 250).

Se ocupă de impactul social al acţiunilor fizice aşa cum sunt ele şi nu aşa cum par. (Gellner, 1963, p. 251).

Poziţia lui Gellner este şi cea a unui antropolog comparativ.

Adversarii lui adoptă poziţia etnografilor care lucrează în cadrul unei societăţi particulare. Astfel Beattie îi replica lui Gellner reclamând că mulţi dintre termenii *etnici* de rudenie nu conotează rudenia fizică. Mai mult, spune Beattie, etnografii nu folosesc în practică criteriul denotativ al „suprapunerii" pentru a stabili că un termen este un termen de rudenie, din

moment ce la acel stadiu al cercetării lor nu au ajuns să ştie nimic despre rudenia fizică şi deci nu pot stabili nicio suprapunere. Ceea ce face etnograful, potrivit lui Beattie, este să „izoleze domeniul relaţiilor sociale instituţionalizate în care oamenii pe care îi studiază folosesc *limbajul* rudeniei" (Beattie, 1964, p.101; sublinierea în original).

Probabil că Gellner ar replica astfel: „Dar de unde ştii că un termen este o parte din limbajul relaţiilor de rudenie dacă nu descrie, ori la nivel conotativ, ori la nivel denotativ, o relaţie biologică?" Există un singur răspuns posibil la această întrebare, şi acesta este conţinutul distinct al relaţiei căreia îi este aplicat presupusul termen de rudenie. Cu toate acestea, Beattie respinge pe bună dreptate această soluţie într-un pasaj celebru, pe care merită să îl citǎm *in extenso:*

A… spune că o relaţie socială este una de rudenie nu înseamnă a spune absolut nimic despre conţinutul ei. Pentru antropologul social, întregul aspect al relaţiilor

de rudenie este că ele trebuie să fie altceva, de exemplu politice, economice sau rituale. Rudenia este idiomul în care anumite feluri de relaţii politice, juridice, economice etc, sunt gândite şi discutate în anumite societăţi… [Rolurile] sunt însumate în „rudenie”, nu din cauza conţinutului lor, care trebuie să fie definit în termeni sociali, ci datorită idiomului în care sunt gândite şi discutate în societatea studiată. (Beattie, 1964, p. 102).

Nu pot găsi nimic în lucrarea lui Gellner care să mă facă să presupun că nu este de acord cu punctul de vedere înfăţişat aici.

Beattie enumera o serie de tipuri de ceea ce Gellner a numit în articolul său din 1957 „atribuţii sociale”. Beattie se concentrează pe suprapunerea dintre setul de termeni de rudenie şi relaţiile sociale constituind structura societăţii. Dar acest lucru nu face decât să ascută aspectul problemei, aspect atribuit mai sus lui Gellner. Cum recunoaştem idiomul rudeniei dacă

relaţiile cărora li se aplică el sunt politice, rituale etc. În conţinut iar presupuşii termeni de rudenie nu au referire la rudenia biologică? Beattie ne dă o sugestie, prin care însă trădează dificultatea poziţiei sale.

Termenul Bantu *nyinarumi,* de obicei tradus ca „fratele mamei", nu înseamnă aceasta; literal, înseamnă „mamă masculină" sau „mamă bărbat…". Termenii de rudenie nu sunt numele conexiunilor genealogice, deşi pot fi asociaţi cu astfel de conexiuni. Ele sunt numele categoriilor şi uneori grupurilor de oameni, definite social. (Beattie, 1964, p. 101).

Nici Gellner, nici nimeni altul, nu a pretins vreodată ca dacă un termen trebuie să fie un termen de rudenie el trebuie să fie *numele* unei legături genealogice. Dacă Beattie afirmă că termenii de rudenie sunt folosiţi pentru a desemna oameni şi nu relaţii biologice, el are cu siguranţă dreptate. „Vecin" nu este numele unei relaţii spaţiale ci este folosit pentru a denota membrul unei categorii sociale în cadrul căreia există anumite

obligaţii.

Totuşi, termenul vecin se referă logic la faptul proximităţii fizice, iar acel fapt este un criteriu al aplicării termenului. De acest fel este argumentul lui Gellner cu privire la rudenie. Dacă renunţăm la referirea logică la rudenie biologică /proximitate fizică, termenii „rudă” / „vecin” se golesc de conţinutul lor semantic şi devin pur şi simplu numele oricăror relaţii sociale dintre părţile implicate. De ce ne spune Beattie că *nyinarumi* se traduce ca „fratele mamei” şi de ce se traduce el astfel? Se traduce astfel pentru că el este termenul aplicat de către membri persoanelor care sunt considerate fraţii mamelor potrivit regulilor de atribuire a relaţiilor genealogice în acea societate. Suprapunerea sistematică dintre termen şi o poziţie genealogică este justificarea noastră pentru a-l numi un termen de rudenie.

Să ne gândim la opusul acestui caz. Creştinii se referă la Dumnezeu ca la *tatăl* lor şi la biserică ca la

mama lor şi se consideră între *ei fraţi* şi *surori.* Din moment ce termenii subliniaţi conotează şi denotă relaţii biologice, îi putem privi ca termeni de rudenie şi să afirmăm că practica lingvistică creştină foloseşte „idiomul rudeniei” pentru a descrie relaţii rituale. Sunt aceste relaţii unele de rudenie? Dacă Beattie afirmă că sunt, atunci el este consecvent. Totuşi, este universal consimţit că ele nu sunt relaţii de rudenie ci relaţii rituale, şi folosirea idiomului de rudenie nu le face să fie astfel, pentru că nu există o relaţie biologică necesară între persoanele ale căror relaţii au fost descrise de idiom.

Dacă un termen trebuie să fie clasificat ca un termen de rudenie, el trebuie să se refere la un tip de relaţie biologică, iar dacă **un tip de relaţie trebuie să fie o relaţie de rudenie, ea trebuie să fie construită pe un tip de relaţie biologică. Dacă această condiţie logică dispare, dispare şi rudenia. Ajuns la acest punct al argumentării, Schneider a încercat să îl**

salveze pe Beattie din alăturarea de Gellner, către care îl condusese această afirmaţie că relaţiilor de rudenie le lipseşte orice conţinut specific (Schneider, 1965). Schneider consideră că Beattie greşeşte când presupune că relaţiile de rudenie sunt golite de conţinutul specific rudeniei şi sugerează de ce face Beattie această greşeală:

S-ar fi putut să caute conţinutul specific rudeniei în aşa numitele „societăţi primitive" în care cu greu este posibil să vezi rudenia dincolo de economic şi politic, care o ascund. Poate că dacă ar fi căutat-o în Anglia sau America sau Franţa ar fi descoperit o societate unde rudenia este expusă inspecţiei analitice în virtutea faptului că a fost ferită de funcţiile economice, politice, rituale şi religioase cu care este atât de apropiat asociată în alte părţi (Schneider, 1965, p. 181).

Din nefericire, el nu ne-a dat nicio sugestie privitor la natura acestui conţinut specific. Motivul pentru acest lucru este că Schneider trece de la

antropologia socială la cea culturală, o distincţie pe care Schneider urma să o exprime mai târziu în felul următor:

… Simbolurile şi semnificaţiile credinţelor şi premiselor asupra reproducerii umane, ale relaţiilor biogenetice şi aşa mai departe [funcţionează pentru a se adapta]… problemelor semnificaţiei şi menţinerii solidarităţii şi a unor modele particulare de solidaritate.

Ele furnizează ordine şi viaţă socială semnificativă în acest sens… aceasta… este problema destinat *culturală*... Problema felului în care omul se adaptează faptelor reproducerii umane este o problemă de sistem sociologic sau social sau o problemă *social organizaţională* de un fel foarte diferit. (Schneider, 1972, p. 47).

Începând de la mijlocul anilor ’60, discuţia asupra problemei naturii rudeniei se desparte în două curente diferite: acela al antropologiei culturale şi acela al antropologiei sociale. În

antropologia socială, dezbaterea redată mai sus a produs o oarecare anxietate privind studiul rudeniei în cadrul disciplinei şi privind chiar disciplina antropologiei. Întâlnirea generală anuala a Asociaţilor Antropologilor Sociali a căzut de acord cu Leach asupra nevoii de a se întoarce pe un „teren antropologic solid", au hotărât că aceasta însemna „rudenie", şi au decis să dedice acestui subiect o conferinţă. Rezultatul conferinţei a fost un volum începând cu trei articole critice, dintre care, în primul, Needham a tras concluzia dizertaţiei sale despre rudenie cu declaraţia iconoclastă *excathedra* că „nu există rudenie, şi prin urmare nu poate exista teoria rudeniei" (Needham, 1971 a, p. 5). Argumentul său este că rudenia se referă la un anumit mod de alocare a unor drepturi şi de transmitere a lor de la o generaţie la următoarea.

Orice poate fi transmis în acest fel, şi orice este transmis astfel nu are nevoie să fie. „Aceste sisteme juridice şi statutele lor de componente pot fi definite

genealogic… dar metoda descrierii nu aduce după sine nicio proprietate particulara în ceea ce este descris" (Needham, 1971 a, p. 4). Argumentul de aici este aproape de cel al lui Beattie. Relaţiile de rudenie nu au un conţinut de rudenie specific. Desigur, ele se referă logic la relaţii genealogice, dar acea referinţă nu are semnificaţie socială, pentru că nu decurge de aici că „relaţiile în cauză sunt genealogice sau că ele sunt concepute astfel de către actori".

Articolul lui Needham şi acela al lui Soutwold (1971) fac să fie clar motivul dezbaterii anterioare, ca şi importanţa rudeniei pentru antropologie şi nesiguranţa care planează asupra ei. Acestea depind de relaţia dintre „rudenie" şi „descendenţă". Să presupunem că facem distincţia dintre „rudenie" (reţeaua bilaterală de relaţii sociale generate de procesul reproductiv) şi „descendenţă" (folosirea principiilor genealogice pentru a forma categorii şi grupuri exclusive pentru alocarea şi transmiterea poziţiei sociale). Dacă facem astfel

distincţia între aceste două clase de fenomene trebuie să le şi conectăm, pentru că trebuie să spunem că descendenţa implică folosirea rudeniei în scopuri sociale.

Aşadar descendenţa este atât opusul rudeniei cât şi un mod de folosire a acesteia. Putem scăpa de această dificultate dacă facem distincţia dintre pe de o parte, relaţiile de reproducere şi extinderea lor şi, pe de altă parte, folosirea principiilor genealogice pentru a ordona alocarea şi transmiterea socială a drepturilor. Dezbaterea a fost mult obnubilată de neputinţa de a face această distincţie, din moment ce nu există vreun conţinut comun relaţiilor generate de reproducţie şi celor create în scopuri juridice sau politice, chiar dacă ambele seturi de relaţii se suprapun sistematic reţelei genealogice.

Southwold (în Needham, 1971 b) merge dincolo de această distincţie, distingând între „ascendenţă" şi „afinitate". El defineşte „afinitatea" ca proprietatea care

defineşte „acele relaţii sociale în care comportamentul adecvat este perceput caracteristic ca similar aceluia aşteptat în relaţiile familiale” şi „rudenia” în esenţă ca relaţii de afinitate care sunt desfăşurate după planul relaţiilor „de ascendenţă”. De aici rezultă că stabilirea unei relaţii genealogice nu justifică presupunerea că ea este de afinitate, şi nici clasificarea unei relaţii ca una de afinitate nu justifică presupunerea că ea este planificată de o relaţie genealogică (de ascendenţă). Prima disjuncţie este relevantă pentru ascendenţă.

Pentru că apartenenţa la un grup corporativ politic, economic sau religios este alocată genealogic, nu înseamnă că relaţiile dintre membri au vreun conţinut de rudenie specific, adică nu sunt, în mod necesar, de afinitate. Astfel nici relaţiile din cadrul grupului de descendenţi nici relaţiile dintre vecini nu sunt relaţii de rudenie; relaţiile de rudenie sunt relaţii de afinitate alocate pe baza ascendenţei.

Când Southwold specifică caracteristicile relaţiilor

de rudenie el adoptă fără să ştie două din variabilele de model ale lui Parsons, adică atribuirea şi neclaritatea relaţiilor de rudenie; Parson ar fi putut (şi ar fi trebuit) să adauge „afectivitate” şi „particularitate”. Mai mult, el ar fi trebuit să treacă aceste caracteristici asupra *afinităţii.* Suprapunerea dintre ascendenţă şi afinitate este accidentală dar probabilă, din moment ce statutele obţinute prin naştere trebuie să se menţină între ascendenţe. În aşezări mai mici, relaţiile vor fi date, nu alese; persoanele care se vor intersecta într-un domeniu se vor intersecta şi într-altul. Aşadar, relaţiile bazate pe apropieri vor avea tendinţa să fie neclare.

Totuşi, dacă aşezarea este izolată, locuitorii ei se vor căsători între ei şi astfel vor fi legaţi prin relaţii de ascendenţă. Deci, locuitorii vor fi legaţi într-o reţea de relaţii care sunt atât de descendenţă cât şi de afinitate. Totuşi, mi rezultă de aici că aceste relaţii sunt relaţii de rudenie decât dacă relaţiile de afinitate se distribuie pe baza relaţiilor de ascendenţă, în loc să se suprapună pur

şi simplu peste ele.

Această cerinţă mută accentul determinării faptului că un set de relaţii sunt relaţii de rudenie de la observator la *societatea* despre care este vorba. Ceea ce lipseşte, în mod caracteristic, din discuţia lui Southwold este orice recunoaştere a activităţii membrilor societăţii ca determinant al felului în care sunt concepute aceste relaţii. Scopul alocării de drepturi este ca de aceste drepturi să se poată profita, în practică, în circumstanţe adecvate. Actualizarea unui drept care decurge dintr-un statut implica aducerea la cunoştinţa persoanei care are datoria corespunzătoare că ocupă acel statut. Acolo unde persoanele sunt legate prin ocuparea unor pluralităţi de statute, ele au de ales asupra interpretării pe care să o dea relaţiei. Şi aici, la nivelul practicii, mai mult decât la cel al structurii, limbajul „idiomului” este foarte relevant.

Cererea ca altcineva să îndeplinească o datorie poate fi exprimată într-un număr de idiomuri diferite,

dintre care unul este referirea la ascendenţă, iar acea referire constituie idiomul ca fiind acela al rudeniei.

Southwold face două mişcări cruciale în discuţia lui asupra rudeniei. Prima este aceea de a spune că esenţa rudeniei este pur şi simplu sistemul de termeni de rudenie; ori, după cum am arătat mai devreme, acesta este numai un mijloc cognitiv. Desigur, rudenia trebuie să se refere la un set de categorii ordonatoare.

Dar pentru Southwold se referă simultan la un tip de prescripţie normativă asociată aici. Southwold poate să facă această afirmaţie adoptând distincţia clasică dintre rudenie şi descendenţă făcută de Forts, şi căreia i s-a dat ceva atenţie în capitolul I (vezi pp. 21 – 2). Principiile sociologice ale genealogiei, când sunt folosite ca un principiu al formării grupului de descendenţi, sunt, în mod necesar, diverse, şi variază între necesităţile pentru ale căror populaţii ele sunt un principiu de structurare. Rudenia, totuşi, structurează domeniile sociale ale membrilor săi, şi nu populaţia unei

societăţi; semnificaţia ei primară este mai mult personală decât socială. Este de o semnificaţie socială universală din cauza universalităţii procesului reproductiv la care se referă.

Astfel, nu este surprinzător faptul că noţiunea de rudenie şi nu cea de descendenţă *are* un conţinut normativ distinctiv şi este preluată în *Festschriftul* pentru Fortes editat la Goody (1973), din moment ce Fortes a accentuat primul diferenţa dintre rudenie şi descendenţa pentru a insista, aşa cum notează Bloch (1973), pe caracterul moral al rudeniei, o moralitate care nu poate fi redusă la interes personal. În contribuţia sa, Pitt-Rivers (1973) notează că mai târziu în cariera sa Fortes a exprimat un concept care este la baza unei mari părţi a studiului său. În contrast absolut cu afirmaţia lui Needham „nu există rudenie", Fortes scrie:

domeniul relaţiilor familiale şi de rudenie, al instituţiilor şi valorilor, este structural discret… fondat

pe principii şi procese care sunt ireductibile… o trăsătură critică a acestui domeniu, intrinsecă alcătuirii sale şi diferită de manifestările sale din viaţa socială este un set de premise normative… concentrate pe o axiomă generală şi fundamentală pe care o numesc… prietenie. (Fortes, 1969, pp. 250 – 1).

Relaţiile de prietenie alese şi relaţiile de rudenie impuse sunt subclase ale relaţiilor prieteneşti care implică, după cum spune Pitt-Rivers, o obligaţie morală de a simţi – sau cel puţin de a simula – sentimente care angajează individul în acţiuni de altruism, de generozitate. Obligaţia morală este de a depăşi interesul personal în favoarea celuilalt, de a te sacrifica pe tine de dragul altcuiva. Cu toate acestea, Pitt-Rivers nu accentuează suficient particularitatea relaţiilor de prietenie. El scrie, pe bună dreptate, „în favoarea celuilalt", şi nu „în favoarea altora". Astfel, nu este vorba de *agape* creştine, ci de ceva pentru care *agape*

reprezintă o violare şocantă, tocmai din cauză că universalizează obligaţia altruistă rezervată până acum relaţiilor particulare. Reversul relaţiilor amicale sunt relaţiile ostile cu toţi cei cu care cineva nu are relaţii amicale. Justificarea ideologică pentru relaţiile de rudenie prin opoziţie cu relaţiile de prietenie este, potrivit lui Pitt Rivers, noţiunea de consubstanţialitate, de identitate metafizică: „ca neamurile" scrie el, „în orice sistem de gândire". Aşadar, pentru Pitt-Rivers rudenia este o relaţie de prietenie care este justificată de un idiom biologic de identitate a substanţei, oricum ar fi ea exprimată. Deci nu întâmplător idealul creştin de prietenie universală poate fi exprimat numai printr-un idiom familial: frăţia dintre oameni şi paternitatea lui Dumnezeu.

Această încercare de a distinge rudenia ca pe o subcategorie a relaţiilor genealogice şi de a o investi cu un tip de conţinut normativ trebuie să fie deosebită de contribuţia lui Schneider în antropologia culturală.

Schneider distinge trei niveluri ale analizei sociale: modele de comportament observabile, sistemul normativ şi sistemul cultural. Cel de-al doilea este extras din primul şi „consistă în regulile şi legile pe care trebuie să le urmeze un actor dacă vrea să-i fie acceptat comportamentul de către comunitate sau de către societate”. Sistemul cultural:

> consistă în simboluri şi semnificaţii împletite în sistemul normativ… prin simboluri şi semnificaţii înţeleg premisele de bază pe care le stabileşte o cultură pentru viaţă; în ce constă unitatea ei; cum sunt definite şi diferenţiate aceste unităţi; cum formează ele o ordine sau o clasificare integrate; cum este structurată lumea; din ce părţi consistă ea şi cum este concepută să existe; categoriile şi clasificările diferitelor domenii ale lumii şi cum se leagă una de alta, şi de lumea în care omul se vede trăind. (Schneider, 1972, p. 38).

Studiind sistemul de rudenie american ca pe un fenomen cultural, Schneider (1968) afirmă că

„trăsăturile definitorii… sunt, în primul rând, substanţa biogenetică împărtăşită şi, în al doilea rând un cod de comportament pe care l-am caracterizat ca fiind o solidaritate difuză, de durată. Aceasta pare să-l aşeze alături de Fortes şi urmaşii lui – Southwold, Bloch şi Pitt-Rivers. Trăsăturile definitorii ale abordării lui Schneider constau în faptul că el vede în aceste două trăsături expresia, în domeniul rudeniei, a doua categorii culturale americane mai largi şi mai generale, adică ordinea naturii şi ordinea legii. Semnificaţia referinţei biologice nu derivă din referinţa ei laterală la faptele vieţii; semnificaţia ei este dată mai degrabă de poziţia ei într-un set de categorii culturale, ai cărei alţi membri sunt în opoziţie cu ea. Funcţia ei culturală este de a simboliza relaţii sociale de o solidaritate difuză şi de durată.

În esenţă, argumentul lui Schneider este unul vechi, şi anume că „rudenia” este un produs al practicii antropologilor de a planifica relaţiile sociale pe reţeaua

genealogică, în loc de a investiga înţelesurile inerente relaţiilor în termenii „unităţilor” culturii şi societăţii despre care este vorba. Rudenia, afirmă el, nu există, fiindcă în felul în care a fost folosită de Morgan şi urmaşii lui, „nu corespunde nici unei alte categorii culturale cunoscute de om”. (Schneider, 1968, p. 50). Procedura corectă nu este să începi cu reţeaua genealogică şi să interpretezi termenii, comportamentul, normele şi semnificaţiile rudeniei ca şi când ar trebui să fie în raport cu ea, ci mai degrabă să începi cu sistemul de simboluri şi să vezi cum sunt simbolizate în el diferitele aspecte ale legăturii biologice aşa cum o înţelegem noi. Relaţiile unor astfel de simboluri cu simbolizarea specific culturală a altor concepte universale – ceea ce *noi* numim economic, politic şi ritual – trebuie să fie apoi investigată. Numai când a fost făcut acest lucru suntem echipaţi să distingem între domeniile diferite ale vieţii sociale distinse de sistemul cultural al societăţii. Dacă există alt domeniu care să

corespundă rudeniei cum e ea definită de Morgan şi urmaşii săi devine o chestiune accidentală, iar conţinutul relaţiilor din cadrul unui astfel de domeniu e un principiu cultural particular, nu universal.

Un studiu al lucrărilor lui Schneider, în special al *Criticii Studiului Rudeniei* (1984) face să fie clar că în spatele poziţiei lui Schneider stă presupunerea de bază a *Geisteswissenschaften* sau a ştiinţelor culturale că cunoaşterea acestui domeniu implică stabilirea relaţiei între cultural/epoca omului de ştiinţă şi cea a societăţii/culturii/epocii studiate. Aceasta nu este o relaţie strict de comparaţie, folosind un /criteriu/ al observatorului care să se aplice amândurora. Mai degrabă implică adoptarea categoriilor culturii observatorului ca punct de referinţă. Astfel, activitatea culturală cere în primul rând analiza structurii simbolice a culturii proprii; de aici, întoarcerea lui Schneider de pe tărâmuri străine şi studierea culturii americane. (Schneider, 1968). Schneider face eforturi de a

minimaliza radicalitatea criticii sale accentuând în anumit puncte distincţia dintre antropologia socială şi cea culturală, şi este destul de corect să presupunem că aceste două subdiscipline au problematici diferite şi mult din diferenţa dintre Schneider şi cei pe care îi numeşte „Morgan şi urmaşii lui" derivă din alegerea, de către el, a unei problematici diferite.

Totuşi, denigratorii lui Schneider sunt, într-un fel, nesinceri, din moment ce, deşi adoptarea de către el a unei poziţii culturale poate lăsa neatins demersul antropologiei *sociale,* critica lui are implicaţii profunde pentru metoda antropologiei sociale. El nu afirmă pur şi simplu că scopurile antropologiei sociale sunt diferite, ci că, pe de o parte, *metodele* lor de studiu al rudeniei sunt fundamental greşite – o critică a *etnografiei* tradiţionale – şi că, pe de altă parte, încercarea de a stabili categorii generale pentru *analiză* în antropologie (prin opoziţie cu categoriile care stabilesc problematici care ghidează cercetarea) este greşită.

Pentru Schneider, „rudenie” nu este numele unui fenomen ci al unui set de întrebări. Argumentele detaliate în acest capitol presupun toate că fenomenul rudeniei există în mod universal şi întrebarea este – ce au în comun aceste fenomene ale rudeniei?

Am văzut că sunt două tipuri de răspunsuri la această întrebare.

Unul se referă la suprapunerea empirică sistematică a relaţiilor genetice, genealogice, a termenilor de rudenie şi a relaţiilor sociale. Celălalt insistă asupra semnificaţiilor relaţiilor şi cere ca ele să aibă un conţinut specific rudeniei, sau o referire la relaţiile genealogice, sau amândouă aceste lucruri. Schneider nu aparţine nici uneia din aceste variante, din moment ce el respinge *presupunerea* afirmaţiei că toate societăţile definesc un domeniu care poate fi denumit rudenie, şi că în toate societăţile ascendenţa este foarte semnificativă în termenii valorii culturale ataşate ei şi a foloaselor sociale pe care le aduce; Schneider nu consideră că

adevărul afirmaţiei este garantat de rezultatele metodei genealogice.

Slăbiciunea abordării lui constă în folosirea distincţiei parsoniene dintre sistemele sociale şi culturale pentru a stabili două demersuri diferite numite antropologie socială şi culturală.

Aceasta îl împiedică să examineze felul în care membrii societăţii folosesc simbolurile culturale pentru a defini diferite domenii sociale şi a clasifica relaţiile din cadrul lor. El păstrează deci una din slăbiciunile antropologiei tradiţionale, neputinţa ei de a se adapta relaţiei dialectice dintre structură şi acţiune. Acest lucru este central pentru înţelegerea poziţiei rudeniei în propria noastră societate unde suprapunerea empirică dintre relaţiile conţinute în diferitele domenii instituţionale recunoscute de cultură oferă membrilor posibilităţi de alegere asupra felului în care să fie definite aceste relaţii şi chiar domeniile.

3

Caracterul rudeniei

Partea 1 a încercat, între nişte limite extrem de strâmte, să poziţioneze conceptul de rudenie în cadrul discursurilor intelectuale şi să fi demonstreze caracterul contestat în mod curent.

Făcând aceasta, a fost nevoie de distincţia dintre „rudenie” şi „descendenţă”, adică a fost necesar să se facă diferenţa dintre relaţiile care se nasc dintr-un proces procreativ şi relaţii dintre membri ai grupurilor corporative care au, ca principii de recrutare, clasificările relaţiei genealogice. Primul grup de relaţii structurează câmpul social al individului; ultimul constituie un principiu de structurare a societăţii. Înainte de a face uz de această distincţie, este necesar să notăm că ea nu ar trebui folosită pentru a implica o opoziţie dintre relaţii care au un conţinut specific şi relaţii care au o funcţie de structurare, de ordonare. În timp ce

conţinutul relaţiilor de descendenţă este variabil, relaţiile de rudenie au atât un conţinut distinctiv cât şi o funcţie de structurare. Diferenţa dintre rudenie şi descendenţă priveşte ceea ce este ordonat: domeniile sociale ale individului în cazul rudeniei, şi distribuţia altor tipuri de drepturi şi statute în cazul descendenţei.

În restul cărţii, ne vom ocupa mai mult de rudenie şi mai puţin de descendenţă. Aceasta nu înseamnă că nu ne vom ocupa de legătura dintre relaţiile de rudenie şi relaţiile din alte domenii sociale; mai degrabă ne vom concentra asupra suprapunerii dintre rudenie şi alte domenii sociale, unde (pentru a-l urma pe Gellner) suprapunerea nu e sistematică şi unde (pentru a-l urma pe Schneider) nu există vreun sens în care relaţiile din aceste domenii să fie definite *cultural* cu referire ori la procreare ori la genealogie. Concentrarea asupra rudeniei în detrimentul descendenţei înseamnă că suntem mai mult capabili să investigăm caracterul rudeniei, deoarece folosirea termenului în sensul lui

restrâns ne scuteşte de încercarea de a găsi un conţinut comun în mod necesar relaţiilor care aparţin diferitelor domenii sociale sau se ridică din performanţa diferitelor funcţii sociale.

Ultima propoziţie a paragrafului precedent se încheie cu două fraze alternative, prima vagă, a doua clară. Ele reprezintă două feluri alternative de a clasifica relaţiile sociale care constituie, la nivelul fenomenelor, ceea ce atât sociologii cât şi antropologii sociali numesc „structură socială”. Cel de-al doilea criteriu de clasificare, precis, priveşte funcţia relaţiei, adică efectul său în menţinerea grupului social din a cărui viaţă socială face parte.

Acest studiu a notat deja că, în mod clasic, s-a considerat că societăţile aveau patru aspecte, care stau sub numele quadrivium-ului antropologic care conţine, în termeni „emici”, „politicul”, „religiosul”, „economicul” şi „rudenia”. În termeni funcţionalişti „etici”, quadrivium-ul conotează patru funcţii. Primele

două se ocupă cu menţinerea unei distribuţii de autoritate şi putere, şi cu menţinerea unei ordini simbolice. Ultimele două se ocupă cu reproducerea materială şi biologică a membrilor grupului social. Aceste patru funcţii oferă baza pentru clasificarea a patru tipuri de relaţii sociale, aşa că devine posibilă distincţia, de exemplu, a relaţiei consilier-alegător ca fiind una politică, a relaţiilor dintre membrii bisericii ca fiind religioase, a relaţiilor dintre patron şi angajat ca una economică, iar a relaţiilor dintre fraţi drept relaţii de rudenie.

Cititorul va observa banalitatea acestor exemple. Cum altfel, în afară de religioasă, ar putea fi o relaţie între membrii bisericii?

Aceasta banalitate derivă din faptul că quadrivium-ul este pur şi simplu o înălţare la nivel academic, a schemei clasificatoare folosite de membrii societăţilor vest europene pentru înţelegerea propriei lor vieţi sociale. Validitatea conceptelor care constituie

schema deriva din faptul că ele îşi au originea chiar în conceptele din instituţiile şi relaţiile cărora le sunt aplicate. Rezultă de aici că poate fi adevărată presupunerea că, dacă orice grup social trebuie să persiste, trebuie îndeplinite cele patru funcţii specificate; şi în timp ce întrebările asupra felului în care sunt ele îndeplinite sunt întrebări cu aplicare universală, nu înseamnă că membrii tuturor culturilor disting relaţiile referindu-se la care dintre cele patru funcţii sunt ele asociate. Quadrivium-ul este deci de un folos limitat pentru clasificarea relaţiilor, oricâte alte moduri de folosire ar avea el.

Până aici am vorbit pur şi simplu de „clasificarea relaţiilor”.

Este necesar să facem totuşi distincţia dintre clasificarea relaţiilor şi tipurile de relaţii şi instituţii. Din faptul că membrii unei societăţi date fac distincţia dintre *instituţii* în termenii quadrivium-ului nu rezultă în mod necesar că clasifică astfel şi relaţiile, sau măcar ca

clasifică relaţiile în vreun fel. Aceasta este o dificultate familiară pentru intervievatorii sondajelor. Dacă i se cere unui respondent să enumere contactele sociale pe care le-a avut într-o perioadă de timp dată şi apoi i se cere să îşi specifice relaţia socială avută cu fiecare din aceste contacte, respondentul întâmpină, în mod frecvent, greutăţi. Acest lucru nu se întâmpla numai din cauză că relaţia poate fi multi-stratificată, contactul fiind, simultan, un vecin, prieten, rudă, patron şi membru al aceleiaşi biserici (de exemplu), dar şi din cauză că universalitatea întrebărilor funcţionaliste nu derivă din existenţa universală a entităţilor sociale (grupuri/instituţii/relaţii) care se specializează în performanţa acestor funcţii, ci derivă din termenii „putere", „resurse" şi „semnificaţie" conotând *aspecte* universale ale vieţii sociale; aspecte care sunt atributele universale nu numai ale „societăţilor" dar şi ale instituţiilor şi relaţiilor care constituie elemente ale structurii lor. Familiile, bisericile şi întreprinderile şi

partidele politice au propriile sisteme de ritual şi credinţă; şi familiile, bisericile şi partidele politice au propriile lor economii.

Semnificaţia unei relaţii adevărate, şi de aici apartenenţa ei la o categorie, nu este fixă ci variabilă. Chiar şi în culturile în care quadrivium-ul operează ca o schemă de clasificare a instituţiilor, nu înseamnă că poate fi folosit pentru a clasifica relaţii reale (prin opoziţie cu tipice).

Totuşi, nu se poate spune că *rudenia* se referă ori la o trăsătură teoretic necesara a tuturor societăţilor ori la un aspect universal al tuturor relaţiilor şi instituţiilor sociale. Ceea ce este universal în mod logic este reproducerea. Existenţa recunoaşterii sociale a relaţiilor biologice, adică existenţa relaţiilor genealogice şi folosirea lor ca pe un mecanism pentru alocarea drepturilor şi îndatoririlor, este o chestiune absolut întâmplătoare aşa cum este şi chestiunea căror drepturi şi îndatoriri sunt alocate astfel.

În timp ce este posibil (oricât de greşit ar fi) să definim instituţiile şi relaţiile în termenii funcţiilor lor, relaţiile de rudenie nu pot fi definite astfel, fiindcă ele nu sunt mijloacele exercitării nici uneia dintre cele patru funcţii. Se poate să definim familia în termeni funcţionali ca un grup reproductiv şi de aici relaţia dintre membrii grupului ca relaţie reproductivă. Ca să putem vorbi de relaţii de rudenie trebuie, totuşi, să ne referim la o clasă de relaţii care includ grupul reproductiv dar se extind dincolo de el în alte domenii sociale.

Termenul domeniu ne permite să evadăm din strânsoarea definiţiilor funcţional iste şi prin el ne putem referi la orice distincţii dintre arii diferite ale vieţii sociale care sunt făcute într-o cultură dată. Cu toate acestea, o abordare culturală nu ne ajută să rezolvăm problema specificării caracterului rudeniei, iar lucrurile stau aşa nu fiindcă clasificările pe domenii diferă între culturi, ci fiindcă este caracteristic relaţiilor de rudenie

să nu fie încredinţate unui singur domeniu. *Rudenia nu este un cuvânt al domeniului,* indiferent dacă domeniile sunt diferenţiate „etic" de către observator sau „emic" de către membrii culturii observate.

Aşadar ne confruntăm cu două probleme: clasificarea relaţiilor sociale în general şi cea a relaţiilor de rudenie în particular.

Prima problemă nu priveşte numai analiza oricărei societăţi date, ci specificarea caracterului diferitelor tipuri sociale. Nu putem accepta că trăsătura istoric distinctivă a propriei noastre societăţi este că ea este structurată de relaţii economice şi nu de rudenie dacă nu stabilim aplicabilitatea transculturală nu numai a categoriei „rudenie" ci şi a categoriei „economic". Şi totuşi adevărul acestei observaţii pare şi evident şi important. Totuşi există un fel de a ieşi din această dificultate, iar acesta implică acceptarea *a doua principii fundamentale metodologice. Primul* este că putem înţelege alte societăţi numai prin concepte

derivând din propria noastră cultură, iar recunoaşterea acestui fapt nu înseamnă acceptarea inevitabilităţii etnocentrismului, ci adoptarea primei şi celei mai importante măsuri pentru a-l evita. Odată ce recunoaştem că quadrivium-ul este o clasificare vest-europeană, suntem liberi să îl folosim ca pe o listă de întrebări pe care să o aplicăm tuturor societăţilor, fără să presupunem că înşişi membrii acelor societăţi aplică acea clasificare. *Cel de-al doilea* este că orice clasificare aduce alături nu numai indivizi care diferă în particularitatea lor, ci şi *subclase* ale fenomenului. Astfel, îl putem urma pe Gellner în aplicarea noţiunii de suprapunere sistematică între reţeaua genealogică, nomenclatura rudeniei şi rolurile şi statutele sociale în distingerea relaţiilor de rudenie de alte tipuri de relaţii. Această definiţie „etică” este necesară pentru a putea face o comparaţie transculturală. În cadrul categoriei largi, în orice caz, subcategoriile pot fi destinse cu referire la înţelesul cultural ataşat relaţiilor de rudenie,

iar aceasta va implica clasificarea domeniilor sociale de către membri, mai curând decât impunerea propriei noastre clasificări.

În orice caz, aceste două principii nu se aplică numai rudeniei.

Ele se aplică şi fenomenului economic. Orice clasificare „etică" a economicului va subsuma tipuri cultural distincte de acţiune şi relaţie economică. Recunoaşterea acestui fapt ne conduce astfel la un principiu explicativ care este acela ca importanţa structurală acordată relaţiilor economice în societăţile moderne poate fi explicată prin cercetarea diferenţelor din conţinutul cultural al fenomenelor economice şi de rudenie (definite etic). A pretinde că structura de bază a societăţilor moderne este economică nu înseamnă a pretinde că ea e constituită din relaţii economice din acelaşi tip ca acelea descoperite în societăţile premoderne. La fel, afirmaţia că rudenia structurează câmpurile sociale ale indivizilor dar nu este

principiul-cheie al structurii sociale în societăţile moderne nu înseamnă să afirmăm că relaţiile de rudenie în societăţile moderne sunt de acelaşi tip ca cele din societăţile în care ele constituie principiul structural de bază. Funcţia structurală atât a relaţiilor de rudenie cât şi a celor economice este diferită pentru că în fiecare tip de societate ele aparţin unor specii diferite ale genului lor.

În acest punct, vom urma tradiţiile şi obiceiurile şi vom accepta nu numai ca societăţile moderne nu sunt structurate de rudenie ci şi că relaţiile de rudenie sunt, în mod caracteristic, premoderne. De aici urmează că avem nevoie să caracterizăm relaţiile de rudenie în aşa fel încât ele au un caracter care contrastează cu relaţiile sociale moderne. Totuşi, înainte de a face acest lucru, este necesar să ne întoarcem la problema „domeniului”, în discuţia de mai sus, s-a presupus că culturile au moduri variate de a divide viaţa socială în domenii diferite. Aici este necesară o precizare, şi anume aceea că gradul în care diverse domenii sunt separate practic

variază în culturi. Se presupune, în mod convenţional, că una din caracteristicile modernităţii este separarea diferitelor domenii – a statului de societatea civilă, a familiei de economie, a religiei de familie şi stat. Relaţiile din cadrul *domeniilor distincte* ale politicii şi economiei sunt considerate relaţii moderne distinctive; relaţiile din cadrul domeniilor reproductiv şi religios sunt considerate a fi premoderne.

Contrastul dintre cele două perechi de domenii, reprezentând tipuri moderne şi premoderne de relaţii sociale, a fost formulat în mod elegant de Talcott Parsons, folosind ceea ce el a numit „variabilele modelului" (Parsons, 1951, pp. 76 – 109). Acestea sunt un set de distincţii privind valorile întruchipate în diverse tipuri de acţiuni şi relaţii. Ele sunt următoarele: universalism vs. particularism, neutralitate afectivă vs, afectivitate, realizare vs. atribuire, semnificaţie difuză vs, specifică. În relaţii universale, actorul se orientează către celălalt în primul rând în termenii apartenenţei

celuilalt; în relaţii particulare, actorul acordă prioritate relaţiei particulare în care se află el cu celălalt. Această distincţie ne arată unul dintre elementele contrastului dintre rudenie şi descendenţă: deşi relaţiile particulare sunt folosite pentru a aloca persoanele grupurilor de descendenţi, membrii se orientează unul către altul în primul rând în termenii apartenenţei la categorie; relaţia reală, genealogică, este ignorată. În cazul rudeniei, totuşi, relaţia depinde de relaţiile genealogice precise implicate, în societăţile moderne, relaţiile de clasa sunt universaliste. În relaţiile neutre din punct de vedere afectiv, celălalt nu are semnificaţie emoţională pentru actor – ori, dacă există o astfel de semnificaţie, emoţia nu trebuie exprimata. Relaţiile om de afaceri-client sunt de acest fel. În relaţiile de prietenie (de rudenie şi de prietenie), afecţiunea şi expresia ei au o importanţă centrală, în relaţiile caracterizate de orientarea spre un câştig, actorul i se orientează spre celălalt în funcţie de performanţa celuilalt.

Relaţia dintre cumpărătorii şi vânzătorii de forţă de munca sunt de acest fel. Dimpotrivă, când relaţia este de atribuire, prioritate au calităţile celuilalt, care sunt atribuite. Relaţiile dintre sexe şi dintre rase sunt de atribuire. În orice relaţie semnificaţia celeilalte părţi poate fi specifică; relaţia dintre un client şi o recepţionistă sunt de acest fel. Semnificaţia relaţiei nu numai că nu se extinde către domenii din afara celui în care are loc interacţiunea, ea nu se extinde nici măcar dincolo de interacţiunea din domeniul propriu. În mod alternativ, semnificaţia unei relaţii poate fi atât de difuză încât nu poate fi nicio ocazie şi niciun domeniu în care relaţia să nu fie semnificativă. Relaţiile dintre grupuri de identitate, adică clase sociale (în sensul dat termenului de T.H. Marchall, 1934) sau grupuri etnice, sunt de acest fel.

Relaţiile economice în societatea modernă pot fi definite ca universaliste, neutre din punct de vedere afectiv, orientate către câştig şi specific. Prin contrast,

relaţiile de rudenie sunt particulariste, afective, atribuite, şi au o semnificaţie difuză. Nu toţi membrii din categoria „fii” sunt în aceeaşi relaţie cu toţi membrii din categoria „mame”: relaţia există numai între cupluri, ca rezultat al relaţiei genealogice particulare existente între membrii cuplului. De la mame şi fii se aşteaptă să aibă afecţiune unul pentru celălalt, şi să o arate. Relaţia nu depinde, ca o relaţie contractuală, de performanţa celor care iau parte la ea; mai degrabă performanţa depinde de relaţie. Nu există context social sau domeniu social în care existenţa unei relaţii mamă-fiu între două părţi nu este relevantă pentru acţiunea lor.

Relaţiile de rudenie şi relaţiile economice constituie doi poli opuşi. Cu toate acestea, legătura dintre aceşti poli este interesantă. Fiecare constituie un set de valori sociale coerent şi opus; fiecare constituie o cultură în sine. Cu toate acestea, ei exista în aceeaşi societate în acelaşi timp. Coexistenţa lor ar fi imposibilă, după cum spune Parsons, dacă nu ar exista trăsătura structurală

centrală a societăţii modeme: separarea diferitelor aspecte ale vieţii sociale în domenii distincte. Parsons foloseşte „necesitatea” unei astfel de separări pentru a afirma funcţionalitatea sistemului structurii familiei nucleare şi disfuncţionalitatea formării grupurilor domestice care includ alţi membri în afara soţilor şi a copiilor imaturi. Funcţionalitatea sistemului familiei nucleare constă în faptul că numai un membru (soţul) participă la domeniul economic, aşa că membrii familiei nu interacţionează în sfera economică şi deci nu li se cere să joace, simultan, roluri contradictorii. Acest lucru pare să sugereze nu numai că sistemul structurii familiei este nuclear – că familia s-a retras în societatea modernă către miezul ei nuclear – ci şi că sistemul de *rudenie* s-a identificat cu familia elementară. Parsons nu presupune aceasta, ci mai degrabă ignoră problema pusă de rudele extrafamiliale. El face aceasta deoarece face presupunerea empirică nejustificată că familiile nucleare sunt foarte mobile de-a lungul distanţelor mari şi că, în

consecinţă, şansele de a întâlni rude extrafamiliale sunt mici.

Dacă acceptăm felul în care caracterizează Parsons economicul şi rudenia, şi argumentul său că cele două seturi de relaţii constituie culturi antagoniste co-prezente în aceeaşi societate, dar negăm presupunerea lui că ele nu intră în conflict în mod empiric, trebuie să tragem concluzia ca domeniul economic se află permanent sub ameninţarea invaziei unui set de valori „inamice”, şi nu numai valori inerente relaţiilor de rudenie; pentru că valorile culturale opuse celor din domeniul economic nu se găsesc numai în relaţiile de rudenie. Relaţiile bazate pe caracteristici atributive – vârstă, sex, grup etnic, grup teritorial, apartenenţă religioasă – nu pot fi separate de sfera economică. În anii ’60 şi la începutul anilor ’70 preocuparea lui Parsons de a evita acest conflict de valori era uşor de combătut. Acum, evenimentele din Europa de Est demonstrează că ameninţarea penetrării

unor valori străine de o economie modernă asupra funcţionării acesteia este foarte reală.

Ameninţarea pe care relaţiile atributive o reprezintă asupra altor tipuri de relaţii derivă din semnificaţia lor difuză. A afirma că relaţiile de rudenie au o semnificaţie difuză înseamnă a atrage atenţia asupra unui aspect al caracterului *rudeniei* asupra căruia s-au făcut deja remarci. Nu este un domeniu. Nu are un conţinut specific. Este un set de principii structurative care poate fi folosit de societate sau de individ în orice scop. Relaţiile economice, tocmai din cauză că semnificaţia lor este specifică, nu invadează în mod similar „domeniul rudeniei", din moment ce nu există un astfel de domeniu, din cauză ca relaţiile de rudenie nu au un conţinut substanţial prin referire la care să poată fi definit un astfel de domeniu.

În acest punct, trebuie să notăm că nu „economicul" *în general* este distrus de rudenie, ci mai degrabă acea subcategorie de relaţii economice care este caracterizată

de criterii economice capitaliste raţionale în sensul weberian, ale căror trăsături distinctive sunt orientarea acţiunii către un singur scop, anume maximizarea profitului bazată pe un sistem raţional de calcul; schema modelului variabil a lui Parsons reprezintă o încercare de a specifica valorile de care depinde o astfel de acţiune. Pentru capitalistul tipic ideal, atunci când acţionează în această calitate, semnificaţia oamenilor este pur economică: ei sunt pur şi simplu purtătorii funcţiilor lor economice (specificitate). Ceea ce contează nu este *cine* sunt ei, ci cum îndeplinesc aceste funcţii (câştigul), în schimb, este de datoria capitalistului să se poarte în aşa fel încât să optimizeze performanţa neinfluenţat de consideraţii sentimentale (neutralitate afectiva) şi să se poarte cu toţi membrii unei categorii economice în acelaşi fel indiferent de relaţia lor particulara faţă de el (universalism).

Acest model ideal de comportament economic poate fi pus de altfel în termeni mai emoţionali, şi a şi

fost. Ceea ce este totuşi adevărat în discuţia din acest capitol şi nu a fost exprimat de Parsons, este prioritatea acordată apartenenţei la o categorie faţa de identitatea socială totală. Aceasta nu este exprimată adecvat de distincţia universalism-particularism, care exprima atât de elegant o diferenţă centrală între relaţiile de clasă şi de rudenie.

Distincţia care nu este exprimată adecvat în schema parsoniană ar putea fi descrisă ca acea dintre apartenenţa unidimensională la categorie şi identitatea multipersonală. Relaţiile de rudenie sunt relaţii *personale,* adică relaţii între persoane. Principalul nu este ca nu exista un context în care faptul ca partenerul tău de rol este mama ta nu este relevant (semnificaţie difuză). Principalul este că nu există un context în care relaţia unei persoane cu mama sa să nu fie afectată de celelalte atribuţii ale mamei, atribuţii care nu ţin de rudenie. Relaţiile sociale personale – chiar şi atunci când, aşa cum se întâmplă în cazul rudeniei (prin

opoziţie cu prietenia), relaţia decurge din ocuparea unui statut – sunt acele relaţii în care părţile se orientează mai degrabă spre persoană decât spre / statutul pe care îl ocupă sau spre activitatea pe care o desfăşoară.

Am ajuns acum la un punct în care începe să devină posibil să spunem mai multe despre caracterul relaţiilor de rudenie decât pur şi simplu că ele sunt bazate pe genealogie şi structurează domeniile sociale ale indivizilor.

Opusul universalului devine mai degrabă *personal,* şi nu particular. Toate relaţiile care sunt „personale" au, în mod necesar, o semnificaţie difuză, din moment ce persoana, nu statutul, poartă semnificaţia, atunci semnificaţia nu poate" fi încredinţată unui domeniu social specific. Dacă o relaţie este personală, este probabil că afectivitatea este implicată şi, indiferent dacă normele după care se conduce relaţia aproba sau nu afectivitatea, este puţin probabil să o inhibe. Astfel, putem defini un tip de relaţie ca fiind simultan

personală, afectivă şi difuză/Două alte calităţi ale relaţiei mai pot fi distinse în cadrul categoriei personale, cea atributivă şi cea particularistă. Prima calitate pune o problemă.

Dacă orientarea este către persoană, prin opoziţie cu o dimensiune socială, atunci importanţa acelei persoane poate depinde mai degrabă de alegerea lor ca o parte a relaţiei decât de faptul că persoana are o însuşire, fie atribuită, fie dobândită. Astfel, dihotomia trebuie să devină o „trihotomie”: atribuit, dobândit, ales.

Cu privire la cea de a doua calitate, universalismul încetează să mai fie opusul particularismului, iar acesta din urmă este văzut ca o metodă particulară de atribuire.

Relaţiile de rudenie apar unice prin aceea că ele sunt personale, difuze, afective, atribuite şi particulariste. Ele sunt distinctive prin faptul că, spre deosebire de relaţiile de prietenie, ele sunt atribuite şi nu alese. Spre deosebire de relaţiile dintre membrii grupurilor teritoriale care şi ele sunt difuze, atribuite şi

particulariste, ele sunt personale şi afective. Spre deosebire de gen, rasa şi relaţiile de vârstă care sunt atribuite şi difuze, ele sunt personale, afective şi particulariste.

Chiar dacă sistemul de clasificare de mai sus este cumva experimental şi suferă de anumite ambiguităţi importate odată cu variabilele modelului parsonian, el sugerează că este posibil să distingem relaţiile de rudenie de alte relaţii, nu numai de un fel total diferit ca relaţiile economice, dar şi alte tipuri similare de relaţii, şi putem face aceasta la *nivelul pur formal,* fără a clarifica vreun conţinut specific. Cu toate acestea, categoriile folosite derivă dintr-o încercare de a specifica trăsătura distinctivă a relaţiilor economice capitaliste raţionale caracteristice societăţii moderne, şi astfel implică o specificare a caracterului rudeniei dintr-un punct de vedere specific în cultură şi istorie.

Acum este necesar să analizăm întrebarea dacă este posibil să specificăm vreun conţinut comun relaţiilor de

rudenie. Am văzut deja în capitolul 2 că Southwold (1971) vede relaţiile de rudenie ca pe o subcategorie a relaţiilor *de afinitate* şi că Pitt-Rivers (urmându-l pe Fortes, 1969) le priveşte ca pe o subcategorie de relaţii „amiabile", făcând distincţia dintre rudenie şi prietenie cu referirea la noţiunea de consubstanţialitate (Pitt-Rivers, 1973).

Ceea ce vrea să spună Southwold prin relaţii de afinitate nu este foarte clar, dar din moment ce afinitatea este definită cu referire la relaţiile familiale, putem presupune că acest concept este aproape de noţiunea lui Pitt-Rivers de amabilitate, în centrul căreia se află noţiunea de *altruism.* La nivelul conţinutului, aceasta ne aduce imediat în contrast cu relaţiile economice care pot fi considerate ca fiind esenţial *egoiste*. În orice caz, egoismul economicului se aplică numai la relaţiile de schimb într-o economie de piaţă. Astfel, contrastul nu se aplică tuturor relaţiilor implicate în producţia materială, ci numai conţinutului relaţiilor *de piaţă.* Relaţiile de

prietenie sunt prin urmare definite ca opusul relaţiilor caracteristice modului de producţie modern.

Această opoziţie este una veche şi aparţine reacţiei conservatoare la iluminism, care vede modernitatea ca subversivă şi distrugătoare pentru lumea relaţiilor interpersonale primare, iar înlocuirea lor cu relaţii secundare ca fiind caracterizată de calcul egoist. Opoziţia dintre relaţii primare şi relaţii secundare vine de la Cooley. Cu toate acestea, Cooley n-a făcut greşeala să considere relaţiile primare ca fiind altruiste, iar pe cele secundare, egoiste. El a insistat asupra faptului că grupurile primare, pe care le-a definit ca grupuri care sunt „fundamentale în formarea naturii sociale şi a idealurilor indivizilor" (Cooley, 1963, p.23), nu sunt străine de competiţie, auto-afirmare şi diferitele pasiuni specifice. Există pericolul de a interpreta termenul relaţii *afective* ca şi cum ar însemna relaţii caracterizate de afectivitate *pozitivă.* Cu toate acestea, a afirma că o relaţie este afectivă înseamnă pur şi simplu a

afirma că nu este interzisă exprimarea *nici unei* forme de afectivitate. Relaţiile de gelozie, ură şi rivalitate sunt la fel de afective ca şi cele de amiciţie. A caracteriza altruismul ca pe o componentă a relaţiilor de rudenie contrazice toate dovezile etnografice care arată că adeseori relaţiile de rudenie sunt caracterizate de ostilitate şi competiţie. Suntem tentaţi să înlocuim termenul de relaţii *amiabile* cu cel de relaţii *importante* [caring = to care = a-ţi păsa (de cineva)]. În orice caz, în timp ce termenul este mai corect, el este şi mai mult supus interpretărilor eronate decât cel de „afectiv". Termenul „a-i păsa" sugerează că, dacă cuiva îi pasă de cineva, atunci ceea ce li se întâmplă este important. A urî pe cineva înseamnă a-ţi păsa foarte mult de el – nu în sensul de a-i dori binele, ci în sensul de a-i dori râul.

Oricare ar fi sentimentul şi felul relaţiei, indiferent dacă este una de dragoste şi cooperare sau una de ură şi competiţie, soarta celor care iau parte la relaţiile de rudenie nu este niciodată o chestiune indiferentă.

Mai degrabă decât să se distingă prin amabilitate, relaţiile de rudenie furnizează o solidaritate socială difuză pe baza căreia relaţiile de prietenie şi de ostilitate pot apărea, iar Pitt-Rivers are cu siguranţă dreptate când presupune că această solidaritate se bazează pe consubstanţialitate sau pe ceea ce Giddings numea „conştiinţa rasei”. (Giddings, 1922). În orice caz, aceasta nu este valabilă numai în cazul relaţiilor de rudenie, ci este şi o caracteristică a majorităţii relaţiilor atributive, de care relaţiile de rudenie se deosebesc prin faptul că sunt personale şi particulare. Se pare că, dacă poate fi spus ceva cu aplicaţie universală despre conţinutul relaţiilor de rudenie, specificarea conţinutului poate numai să definească relaţiile de rudenie în conjuncţie cu o specificare a formei lor.

Există un alt argument împotriva încercării de a specifica în termenii altruismului conţinutul relaţiilor de rudenie. Relaţiile subzistă între ocupanţii statutelor sociale concepute ca seturi de obligaţii şi îndatoriri. A

îndeplini o datorie nu înseamnă neapărat a comite un act de altruism, iar specificarea datoriilor serveşte la limitarea extinderii obligaţiei unui individ. Obligaţiile de rudenie (prin contrast cu obligaţiile specifice şi formale create de conţinut) sunt informale şi difuze. Acest fapt poate fi adus ca dovada a faptului că obligaţiile dintre rude iau forma altruismului generalizat dintre părţi. În orice caz, natura nespecificată a obligaţiilor de rudenie furnizează de fapt ocazia negocierilor şi târguielilor. Relaţiile de rudenie, pentru că sunt formate pe relaţiile genealogice, formează o reţea, şi astfel orice persoană poate în mod normal să pretindă un serviciu de la un număr de rude care pot negocia între ei cine trebuie să îndeplinească obligaţia, astfel de negocieri având foarte mult de-a face cu avantajul individual, în orice caz, dacă rudelor le este interzis să-şi „plimbe degetele prin apa rece a calculelor egoiste", acest lucru se datorează inoportunităţii nu a interesului personal, ci a calculelor".

Dacă relaţiile de rudenie implică concepţia că rudele sunt într-un anumit sens egale – de acelaşi fel –, atunci în afara domeniului familial, reproductiv, relaţiile de rudenie ar trebui să fie caracterizate de egalitate între adulţi. Egalitatea presupune un schimb social: un flux într-o direcţie trebuie să fie echilibrat de un flux în direcţia contrară. Astfel obligaţia difuză a rudeniei poate fi modificată, în practică, prin noţiunile de schimb. Astfel de noţiuni, în timp ce nu sunt altruiste, sunt destul de aproape de calculul egoist. După cum au observat mulţi cercetători, nu se face apel la relaţiile de rudenie din dorinţa părţilor de a avea un beneficiu individual – ele nu sunt instrumente, ci scopuri în sine. Prin urmare, obiectivul schimburilor dintre participanţii la o relaţie de rudenie nu implică calculul vreunui avantaj, mai degrabă se ocupă cu menţinerea unei relaţii sociale egale.

Cu toate acestea, nu putem spune că noţiunile de avantaj sunt inadecvate. Existenţa unei obligaţii difuze

bazate pe solidaritate socială implică un grad mare de încredere, şi cu cât este mai mare gradul de încredere, cu atât mai lungă poate fi perioada dintre cele două fluxuri care constituie schimbul. Deci, deşi noţiunea de reciprocitate nu implică echivalenţă ca în tranzacţiile „economice", şi nici baza relaţiei nu este constituită din beneficiul schimbului, noţiunile de avantaj nu sunt mai puţin implicate.

Destinatarul unui dar sau al unui serviciu din partea unei rude nu trebuie să răspundă imediat, nu fiindcă nu este implicată nicio reciprocitate, ci fiindcă donatorul are *încredere* în ce! căruia i-a oferit că va face la fel, dacă va fi cazul. Prin urmare, oferind darul, donatorul îşi face o rezervă de bunăvoinţă la care este convins că va putea face apel.

„Relaţiile de rudenie implică schimbul, dar nu schimbul echivalent; ele sunt preocupate de avantaj, dar nu de calcularea avantajului. Ele constituie un câmp de relaţii bazate pe solidaritate socială şi obligaţii difuze

care sunt structurate pe fluxuri petrecute între membri. Sub acest aspect, beneficiul adunat de participanţi este mai asemănător aceluia de care se bucură membrii unei scheme de asigurare decât aceluia pe care îl obţin părţile unui schimb de piaţă sau membrii unei societăţi pe acţiuni. Schemele de asigurare depind de relaţia judiciară dintre membri şi de o instituţie a cărei funcţie este aceea de a crea încredere. *Reţelele* de rudenie pot crea acelaşi efect fără să facă apel la mecanisme instituţionale, tocmai din cauza că reţeaua de relaţii se trage dintr-un câmp de relaţii caracterizat de solidaritate socială şi obligaţie difuză anterioară oricăror altor fluxuri de beneficii.

Egoismul şi avantajele nu sunt străine relaţiilor de rudenie.

Ceea ce este străin este *calculul* avantajului şi schimbul *echivalent.* Prin urmare, este îndoielnic că ele pot fi grupate împreună cu relaţiile de prietenie sub noţiunea mar generală de „prietenie”.

Prin aceasta nu negăm, totuşi, faptul că relaţiile de rudenie sunt în mod inerent morale, după cum pretinde Fortes, şi după cum implică termenul meu „obligaţie”.

Rămâne de discutat dacă relaţiile economice din societăţile cu moduri capitaliste de producţie sunt imorale. Dar ele sunt în mod sigur a-morale, în sensul ca evaluarea acţiunilor sau consecinţelor acestora nu au loc în alţi termeni în afara moralităţii intrinsece relaţiilor de piaţă, adică criteriul echivalenţei. Moralitatea şi altruismul nu sunt identice. Ultimul implică faptul că ego-ul acordă prioritate interesului altuia, în detrimentul propriului interes. Dacă acest curs al acţiunii este *drept* (adică moral) depinde de raţionamentul dacă în orice moment dat realizarea intereselor altuia constituie ceva bun.

Totuşi, progresul către specificarea conţinutului rudeniei trebuie să depăşească o alta dificultate. Aceasta este, dacă ne referim (cum şi facem, de altfel) la rudenie în sensul restrâns (adică, excluzând descendenţa), atunci

rudenia este în mod universal bilaterală. Fiecare persoană se află în centrul unei reţele de relaţii care se ramifică indefinit şi în care două persoane nu ocupă aceeaşi poziţie. Acest fapt pune două probleme. Prima este că este imposibil, din punct de vedere logic, să stabileşti vreo limita a înrudirii unei persoane. În practică, orice set de rude al unui caz dat poate fi legat de un intermariaj din trecut, iar acest lucru poate să se întâmple mai ales în cazul aşezărilor izolate, în absenţa emigrării. Orice individ poate avea, prin forţa împrejurărilor, un set limitat de rude. Astfel de cazuri sunt rare, şi sunt întru totul fortuite. Faptul că rudenia este un mijloc esenţial pentru recunoaşterea felului comun, este o parte esenţială a caracterului ei, care exclude posibilitatea demarcării unei categorii de acest fel. A doua problemă este cea a distanţei genealogice, sau a efectului „de estompare”. O clasa specială de obligaţii dintre rude sunt create prin căsătorie şi relaţii dintre bătrâni şi tineri luate împreună. Obligaţiile care

constituie relaţii, dar care nu sunt de acest fel, sunt mai slabe decât acestea. Dacă ne concentrăm asupra acestor relaţii mai slabe, devine evident că puterea obligaţiei tinde să slăbească sau să se estompeze proporţional cu distanţa genealogică. Williams (1956), în studiul asupra unui sat din Cumberland, observă că sătenii se referă la o rudă îndepărtată ca la „o făcătură de var de gradul patruzeci şi doi". Obligaţiile faţă de verii „de gradul patruzeci şi doi" tind să fie mai puţin puternice, mai difuze şi mai greu de asumat de părţi decât, de exemplu, obligaţiile dintre fiul unui frate şi tatăl fratelui.

Dacă alăturăm aceste două probleme, atunci câmpul de rudenie al unui individ este caracterizat de *o schimbare în caracterul* relaţiilor de rudenie pe măsură ce ne îndepărtăm dinspre individul din centru spre periferia nemarcată. Cu cât mai aproape este ruda, cu atât mai puternice sunt obligaţiile, cu atât este mai mare greutatea de a evada, mai mică posibilitatea de negociere, mai mari sancţiunile în cazul neîndeplinirii

obligaţiilor. Relaţiile mai apropiate au o calitate *dată* cuprinsă în termenul „atribuite”.

Cu toate acestea, relaţiile mai îndepărtate, deşi la fel de atribuite, sunt, paradoxal, destul de frecvent *alese* pe baza simpatiei personale sau a cântăririi avantajului. O persoană poate fi motivată să facă un serviciu de către imboldul ego-ului că este văr de gradul patruzeci şi doi, în timp ce gradul relaţiei este nerevendicat şi nerecunoscut în cazurile altor veri de gradul 42, al căror ego nu îi simpatizează pe cei care îi cer un serviciu. Astfel de relaţii pot fi cele de prietenie sau de patronaj, fie economice sau politice sau de orice alt tip, şi trebuie înţelese în aceşti termeni. Dar revendicarea rudeniei este crucială pentru *stabilirea* lor. Descrierea lor de către participanţi ca relaţii de rudenie nu este un simplu idiom. Din punct de vedere metodologic este corect şi nu privim simpla stabilire de relaţii genealogice între două persoane înrudite ca pe o garanţie a faptului că putem descrie relaţia ca pe una de rudenie. De aici nu

urmează însă faptul că din cauză că o relaţie este comprehensibilă în termeni de sine stătători fără referire la rudenie, ea nu este o relaţie de rudenie, iar referirea la rudenie este pur şi simplu un idiom impus de cultură sau de observator. Semnificaţia înrudirii trebuie să fie stabilită examinând istoria relaţiei. Domeniul relaţiei unui individ trebuie văzut nu numai ca o structură, ci ca un produs al unui proces în care „membrii" domeniului sunt activi în selectarea „partenerilor" şi în desfăşurarea resurselor culturale şi a cunoştinţelor sociale pentru a defini relaţiile care o constituie în orice moment dat.

Această discuţie asupra caracterului rudeniei trebuie să fie concluzionată cu o consideraţie mai generală asupra primei probleme care se ridică din natura bilaterală a relaţiilor de rudenie.

Aceasta este o proprietate a rudeniei care este ignorată în mod frecvent în discuţiile mai generale asupra subiectului. Este în mod discutabil mai importantă decât referirea biologică, funcţia cognitivă,

proprietăţile formale, absenţa conţinutului universal de sine stătător (şi de aici a funcţiei definite de domeniu), dar este nu mai puţin o proprietate care identifica în mod clar rudenia ca „premodernă” – străină de acele trăsături care disting societăţile contemporane de predecesoarele lor. Rudele nu constituie un grup social pentru că ei nu constituie o categorie socială.

I. Nu există limită pentru a separa membrii de ne-membrii.

Această caracteristică este foarte alarmantă pentru oricine este obişnuit cu conceptualizarea structurii societăţii în termenii relaţiei dintre categorii exclusive – clase, sexe, grupuri etnice şi regionale.

II. Esenţialul aici nu este unul cultural, adică faptul că relaţiile de rudenie sunt particulariste şi nu universaliste, adică sunt relaţii categoriale; esenţial este un punct de vedere structural.

Dacă rudenia structurează relaţiile sociale, ea nu face aceasta în virtutea formării categoriei, ca să nu mai

vorbim de formarea categoriilor ai căror membri desfăşoară aceeaşi activitate sau deţin aceeaşi funcţie. Mai degrabă face acest lucru generând *reţele* sociale.

Esenţa unei reţele sociale este aceea că este compusă din relaţii de feluri diferite, articulate în aşa fel încât membrii sunt legaţi nu numai direct, ci şi indirect. De aici rezulta ca acţiunile; desfăşurate într-o relaţie au implicaţii pentru alte relaţii, astfel încât unitatea minima de analiză este triada, şi nu diada. Trebuie sperat că nu este necesar, dat fiind ce s-a spus în acest capitol despre caracterul rudeniei, să justificam afirmaţia ca reţeaua este singura structură posibilă pe care o pot adopta relaţiile de rudenie, dat fiind acest caracter.

Faptul că rudenia generează o reţea este de primă importanţă pentru felul în care funcţionează rudenia şi deci pentru caracterul ei. În primul rând, oferă membrilor posibilitatea de a alege ce obligaţii încearcă să îndeplinească. Revendicarea rudeniei nu este încredinţată rudelor îndepărtate. Chiar printre rudele

apropiate actorului i se oferă posibilitatea de a alege obligaţiile pe care să le îndeplinească şi faţă de cine. În cel de-al doilea rând, constrânge actorii. Revendicările vor afecta relaţia actorului cu alte relaţii, în afara celei revendicate. Mai mult, atât revendicarea, cât şi răspunsul, vor fi cunoscute şi sancţionate de alte părţi, datorită interconexiunii relaţiilor care constituie reţeaua. Înseamnă că ea are o funcţie *comunicativă* importantă. Încrederea caracteristică relaţiilor de rudenie nu se datorează numai naturii lor solidare, ci şi tendinţei reţelei de a se asigura că angajamentele asumate de către rude sunt îndeplinite.

Numai dacă sunt aduse în analiză proprietăţile funcţionale ale reţelelor putem evita naivitatea de a presupune, ori că relaţiile de rudenie sunt altruiste şi lipsite de goana după avantajul individual, ori că ele nu sunt diferite de relaţiile instrumentale calculate şi egoiste caracteristice, societăţilor dominate de relaţii secundare. Din punctul de vedere al actorului individual

pe cale să intre într-o relaţie fiduciară cu o altă persoană de care este legat prin rudenie, nu este nicio consolare să ştie că, în general, astfel de relaţii sunt caracterizate de solidaritate difuză şi obligaţie morală. Ceea ce vrea el să ştie este dacă persoana în chestiune îi va înşela încrederea, din moment ce relaţiile de rudenie nu sunt mai puţin scutite de urmărirea interesului personal decât oricare altele.

Securitatea lui este asigurată nu de o examinare a obligaţiilor morale implicate în relaţie, ci de eficienţa reţelei în asigurarea onorării acestor obligaţii.

Pentru acest motiv, relaţiile de rudenie, mai degrabă decât să fie inadecvate vieţii economice, în care relaţiile fiduciare joacă un rol major, pot constitui o resursă majora. Opoziţia dintre rudenie şi relaţiile economice moderne la nivel formal ne poate duce la o concepţie eronata asupra relaţiilor dintre rudenie şi viaţa economică, nu numai pentru că ea dă rudeniei un caracter fals, ci şi pentru că interpretează greşit

caracterul vieţii economice în societatea contemporană.

4

Familie şi localitate

Scopul acestei părţi a cărţii este de a discuta semnificaţia rudeniei în societăţile moderne, concentrându-ne mai ales asupra Marii Britanii. Capitolul anterior, deşi limitat la rudenie şi ignorând descendenţa, nu a fost dedicat consideraţiilor asupra caracterului rudeniei în societăţile moderne. Accentul pus pe negocierea individuală a relaţiilor şi a înţelesului lor nu derivă dintr-o preocupare particulară pentru societăţi individualiste mai mult decât pentru cele colectiviste. Acea opoziţie trebuie găsită atât în cadrul societăţilor cât şi între ele – grupurile de descendenţi în societăţile premoderne şi familiile în societăţile moderne fiind colectiviste. Rudenia, prin contrast, este în mod esenţial individualistă, prin aceea că relaţiile genealogice sunt individualizate şi nu se clasifică. În orice societate, oricât de colectivistă, interesele

indivizilor pot fi distinse întotdeauna de cele ale grupului, în teorie, şi sunt separate în practică. Societăţile colectiviste sunt cele care dau prioritate realizării interesele colective celor individuale şi împotriva lor. Ele nu sunt societăţi în care interesele şi acţiunile individuale nu exista.

Acestea fiind spuse, ne vom ocupa de aici înainte de rudenie în societăţile cu un grad mare de diviziune a muncii, care este coordonată de pieţe şi caracterizată de valorile individualismului. Indiferent dacă ele *trebuie* să fie aşa, astfel de societăţi sunt caracterizate de fapt de sisteme de formare a familiei nucleare şi de distribuţia consecventă a gospodăriilor pe o arie uluitor de mare de tipuri compoziţionale.

Nu este acesta locul unei discuţii asupra înţelesului termenului „familie”: o tratare cât de cât adecvată a acestei teme cere cel puţin un capitol. Cu toate acestea, este suficient pentru scopul nostru să observăm că termenul „familie” nu se referă la o categorie sau la un

colectiv sau la o reţea, ci la un *grup* social, care este format din reproducere biologică, şi îndeplineşte funcţiile reproducerii culturale sau ale socializării şi reproducerea zilnică a membrilor săi, în plus faţă de reproducerea generală intrinsecă activităţii lui biologice centrale. Nu ar trebui să ne referim la el ca *la un* grup biologic, pentru că este la fel de bine şi un grup cultural; nici nu ar trebui să ne referim ca la „*grupul* biologic", sintagmă care presupune că „familia" este un fenomen natural şi deci universal, un caz empiric care nu ar trebui să fie prejudiciat prin definiţie.

În creşterea şi îngrijirea copiilor este nevoie de proximitatea dintre cei care îngrijesc şi cei îngrijiţi. Referirea la reproducerea biologică asigură faptul că îngrijitorii sunt părinţii naturali ai îngrijitului. Astfel, o familie poate fi gândită ca un grup de persoane care locuiesc în acelaşi *loc,* un grup *compus* din părinţi şi copii *minori.* Date fiind condiţiile climatice şi toată tehnologia anterioară, reproducerea zilnică cere un

adăpost şi facilităţi pentru prepararea hranei. Astfel, membrii familiei nu vor forma numai un grup rezidenţial, ci şi unul domestic, şi ei vor împărţi o casă şi nişte utilităţi comune, adică vor constitui o gospodărie.

Nu toţi rezidenţii dintr-un adăpost formează neapărat gospodării, din moment ce simpla şedere sub acelaşi acoperiş nu presupune împărţirea utilităţilor, ca să nu mai vorbim de treburi casnice comune. Nu toate gospodăriile, adică persoanele care locuiesc sub acelaşi acoperiş şi împart treburile casnice şi utilităţile sunt neapărat familii, din moment ce nu toate grupurile domestice de acest fel sunt preocupate de reproducerea generaţională dar membrii oricărei familii (aşa cum a fost ea definită până acum) trebuie să constituie o gospodărie.

Familia trebuie, deci, să fie definită în termenii activităţilor sale; spre deosebire de rudenie, unde interacţiunea şi activitatea sunt afirmate pe baza

acceptării revendicării relaţiilor, printre membrii familiei relaţiile decurg din activitate. De aici urmează că „familia" nu este definită în termenii setului de relaţii implicate: grupul nu este definit în termenii afilierii sau componenţei sale. Cu toate acestea, după cum am văzut, definirea în termenii activităţii are *implicaţii* pentru apartenenţă. Totuşi, orice încercare de a defini „familia", fie ea în termeni de relaţii sau de activităţi, se loveşte de dificultăţi, din moment ce familia, se în mod esenţial un grup definit prin referire la un *proces)*. Acest proces începe cu coabitarea partenerilor şi continuă cu naşterea şi creşterea copiilor, adică hnpMcJLschimbări, atât în activităţile, cât şi în compoziţia gospodăriilor familiale.

Problema-cheie care trebuie rezolvată în cazul gospodăriei familiale este ce se întâmplă când copiii înşişi îşi aleg parteneri şi fac copii. În orice caz, ar fi posibil pur şi simplu să adăugăm partenerii copiilor şi progenitura acestora la gospodăria familiei originale.

Totuşi, nu poate exista nicio regulă socială, nicio tendinţa generală, ca acest lucru să se întâmple, din moment ce dacă s-ar întâmpla, atunci ar fi un simplu schimb de copii, şi nu o coabitare între ei. Deci, nu găsim niciodată acest model de rezidenţă. Ceea ce găsim este o regulă ca femeile *sau* bărbaţii să se alăture gospodăriilor de origine ale părinţilor lor. Gospodăria poate, cu alte cuvinte, *ori* să exporte fiice şi să importe nevestele fiilor, sau să exporte fii şi să importe soţii fiicelor. Când se schimbă femeile, cuplul locuieşte în gospodăria bărbatului (numită rezidenţă *virilocală*), şi când se schimbă bărbaţii, cuplul rezidă în locuinţa femeii (numită rezidenţă *uxorilocală*). Există, de altfel, şi o a treia posibilitate, şi aceea este ca, după împerechere, copiii de ambele sexe să îşi părăsească ţara de origine şi să îşi stabilească propriile lor gospodării noi. Acest model este denumit rezidenţa *neolocală.* Aceşti termeni se pot aplica şi pentru a distinge diverse tipuri de rezidenţă, când tânărul cuplu îşi formează o

gospodărie proprie prin schimbarea termenului de referinţă de la gospodărie la district, de la „rezidenţă cu „la „rezidenţă în apropierea”.

Ceea ce am discutat până acum sunt posibilităţile logice de formare a noilor familii; principii diferite *deformare* a familiei care rezultă în formarea de tipuri diferite de *gospodării.* La drept vorbind, termenul „familie nucleară” se referă la un tip de *gospodărie* ca în fraza „gospodărie de familie nucleară”. Atâta timp cât se referă la un tip familial, tipul de care este vorba este acela de „formare a familiei” sau „sistem de familie”. A afirma că societăţile moderne sunt caracterizate prin predominanţa familiei nucleare înseamnă a pretinde că modelul normativ de formare a familiei este *molocal.* Nu înseamnă a afirma predominanţa unui tip de gospodărie. În mod caracteristic, cuplurile proaspăt căsătorite nu îşi încep viaţa ca parte a gospodăriei părinţilor unuia dintre ei, şi, de obicei, imposibilitatea de a stabili un cămin independent reprezintă un obstacol

în calea căsătoriei.

Dacă principiul formării este acela că la maturitatea copiilor căminul se subdivide, înseamnă că o *gospodărie cu familie nucleară* este formată din părinţi şi copii *minori. Gospodăria* familiei nucleare nu trebuie confundată cu *familia elementară.* Acest termen nu se referă la un grup domestic, ci la un set de relaţii care cuprind elementele unui sistem de rudenie, adică toate relaţiile de rudenie de primul grad (adică directe, nemediate). Desigur, relaţiile din cadrul gospodăriilor de familii nucleare sunt identice cu cele care constituie „familia elementară".

Prin urmare, ne putem întoarce la definiţia familiei, distingând familiile „nucleare" şi „elementare" şi utilizând noţiunea de proces. Dacă facem astfel, termenul „nuclear" este corect folosit pentru a se referi la un *stagiu* în ciclul de dezvoltare al *familiei elementare.* Putem spune că un sistem nuclear de formarea familiei este unul în care *gospodăria* familială

se subdivide sau se segmentează la sfârşitul stadiului nuclear al dezvoltării familiei elementare.

Problema centrală devine atunci ceea ce se întâmplă cu familia elementară într-un sistem nuclear după ce a trecut prin stadiul său nuclear? Primul lucru pe care trebuie să-l notăm este acela că *relaţiile* „carg-QjConstituie nu sejigolva O femeie, prin căsătorie, nu este eliberată de toate obligaţiile faţă de părinţii ei. Nici cei care iau parte la relaţia părinte-copil nu îşi pierd deodată toată semnificaţia emoţională unul pentru celălalt. Relaţiile durează până după punctul în care încetează a mai fi relaţii domestice şi rezidenţiale. Cu toate acestea, nu rezultă de aici că membrii familiei elementare, odată ce încetează să constituie o gospodărie, continuă să constituie un grup în sensul de a acţiona împreună, sau de a avea capacitatea de a acţiona astfel, deşi pot să facă acest lucru.

De aici urmează ca într-un sistem nuclear, gospodăria nucleară are o penumbră de *relaţii familiale*

extra-domestice. Termenul „familial” este folosit aici prin referire la termenul „familie”, din moment ce acel termen poartă conotaţia existenţei relaţiilor *în cadrul unui grup familial,* ceea ce, după cum am văzut, nu este neapărat cazul. Termenul „relaţii familiale” este preferat termenului „relaţii de rudenie”, pentru a semnala faptul că este la mijloc mult mai mult decât solidaritatea difuză bazată pe conştientizarea castei. În plus, relaţiile familiale sunt bazate pe interacţiune intensa, centrată în jurul evenimentelor cu semnificaţie primară ontologică pentru părţi. Prin urmare, este greşit să asimilăm relaţiile care constituie această penumbră, ori relaţiilor de familie, ori relaţiilor de rudenie în general.

În literatura asupra familiei şi rudeniei în Marea Britanie, exista o tendinţă de a descrie aceste relaţii ca pe relaţii de „familie extinsă”. Un motiv al acestei tradiţii îl constituie faptul că aceste relaţii afectează vital funcţionarea internă a gospodăriei nucleare, iar comportamentul soţilor trebuie să fie înţeles nu numai în

termenii apartenenţei lor la gospodăria nucleară, ci şi în termenii relaţiilor lor continue cu membrii familiilor lor elementare de origine. Am argumentat în altă lucrare împotriva acestei uzanţe, deoarece conduce la presupunerea că, fiindcă soţii au relaţii durabile cu părinţii şi fraţii lor, familiile originare elementare ale soţilor, împreună cu familia lor comună, nucleară, compun, prin urmare, *}7 o* familie extinsă", adică un grup compus dintr-o familie elementară şi extensiile ei prin căsătorie şi procreaţie. Pentru a evita aceasta eroare, am propus ca termenul „relaţii de rudenie extinse" să fie preferat (Harris, 1983, p.92).

După cum se vede din remarcile de mai sus, acum consider că este o greşeală: relaţiile care se ridică din experienţa apartenenţei la un grup familial au un caracter diferit de al *altor* relaţii de rudenie.

Această distincţie este importantă în înţelegerea semnificaţiei rudeniei în societăţile cu sisteme nucleare de formare a familiei, în astfel de societăţi, dovezile cu

privire la tăria relaţiilor *familiale* extra-domestice sunt deseori aduse ca argumente privitor la importanţa continuă a relaţiilor de rudenie extra-domestice în general.

Dacă o familie post-nucleară continua sau nu să constituie un grup şi dacă, în orice caz dat, o familie nucleară şi familiile elementare de origine ale soţilor, care se suprapun acesteia, constituie o familie extinsă, căminul familiei nucleare nu este înconjurat niciodată numai de un *set* de relaţii familiale extra-domestice: relaţiile fiecăruia dintre soţi constituie cel puţin în mod necesar, o reţea. Chiar dacă aceasta reţea are un model de interacţiune foarte dens, nu se poate spune ca membrii săi constituie un grup.

Existenţa unei astfel de reţele nu este dovada existenţei unei familii extinse. Totuşi, existenţa necesară a relaţiilor familiale extra-domestice şi faptul că ele constituie o reţea sunt, împreună, de o mare însemnătate, nu numai pentru înţelegerea funcţionării

familiei, ci şi pentru caracterul rudeniei în societăţile cu sisteme familiale nucleare.

Dacă domeniul relaţiilor de rudenie constituie o reţea, atunci nodurile acestei reţele sunt „familiile”. Într-adevăr, întreaga reţea poate fi văzută ca fiind constituită dintr-o serie de familii elementare care se suprapun; de aici, folosirea frecventă a expresiei „familie” ca o alternativă la „rudenie”. De aici, rezultă că felul acestor relaţii este afectat de felul relaţiilor de familie. Cu alte cuvinte, necesitatea de a distinge între relaţii familiale şi *altfel* de relaţii de rudenie trebuie să fie echilibrată de nevoia de a recunoaşte felul în care *toate* relaţiile de rudenie… au o semnificaţie „familială”. Aceste necesităţi pot fi făcute să pară mai puţin paradoxale prin distingerea formei şi a conţinutului relaţiilor şi a conţinutului cultural şi afectiv. Disjuncţia dintre relaţii familiale şi alte relaţii de rudenie ţine de maniera stabilirii lor. Relaţiile de familie apar din activităţile reproductive care implică

interacţiunea dintre persoane care trăiesc în proximitate şi, prin urmare, au o încărcătură emoţională. Alte relaţii de rudenie au o semnificaţie primordial culturală, care dă forma oricărui conţinut pe care ajunge să îl aibă relaţia. Această semnificaţie, sau conţinut *cultural,* este pătruns de conceptele şi înţelesurile care se ataşează sferei familiale. Astfel, atât relaţiile de familie, cât şi alte relaţii de rudenie, trebuie să fie înţelese prin referire la semnificaţiile asociate cultural cu relaţiile de familie, dar trebuie să fie distinse în termenii conţinutului lor emoţional.

Aceste consideraţii sunt relevante pentru fenomenul de „atenuare" a obligaţiei faţă de rude, odată cu creşterea distanţei genealogice. Cele mai stringente obligaţii există între membrii familiei elementare, adică între membrii grupurilor care au funcţionat sau funcţionează. Toate celelalte relaţii de rudenie implică obligaţii mai slabe, nu fiindcă subzistă între membrii unor categorii diferite, ci pentru că părţile nu au împărţit

niciodată experienţe de apartenenţa la gospodării comune. În cadrul relaţiilor de rudenie non-familiale pot fi identificate două mari clase: cele între persoane a căror semnificaţie unul pentru celălalt este cea de membri a unor familii elementare cunoscute (numite aici grupuri), şi cele dintre persoane a căror semnificaţie este în primul rând „cognitivă", adică ocupă un loc în ordinea cognitivă.

Din moment ce aceasta este, după câte ştiu eu, o distincţie originală, ar fi o ilustrare etnografică. În Ţara Galilor, interacţiunea iniţială dintre persoane necunoscute are loc, de obicei, prin ceea ce voi numi „poziţionare particularistă". Aceasta implică stabilirea unei legături între părţi prin intermediul găsirii unui membru comun câmpului social al fiecăruia. Cel mai simplu mod de stabilire a legăturii implică poziţionarea alter-ului, de către ego, ca pe un membru al unei familii elementare. De exemplu: „Oh, sunteţi mama lui Joan Evans", Joan Evans fiind un membru al câmpului social

al ego-ului, adică cineva cu care egoul este conectat într-un fel. Cea mai dificilă formă de stabilire a unei legături implică stabilirea unei legături foarte indirecte, prin oameni nu neapărat cunoscuţi vreunei părţi. Poate să apară faptul că celălalt este sora soţiei fiului fiului fratelui soţiei fratelui mamei mamei eului. Această legătură implică urmărirea relaţiei prin opt familii elementare, în trei dintre care este probabil ca părţile să nu aibă cunoştinţe directe, şi include în mod necesar cel puţin opt persoane la care nu se va face niciodată referire în urmărirea legăturii. Între aceste tipuri sunt folosite ca intermediari legături concepute în termenii relaţiilor dintre familii cunoscute ambelor părţi. Astfel se poate stabili că unul din familia Jones (cu care eul are ceva legătură) s-a căsătorit cu un Evans, iar fiul lor s-a căsătorit cu un Morgan, cu care celălalt are o legătură.

Aceste trei tipuri de stabilire a legăturilor fac o paralelă cu cele trei grade de obligaţie. În primul caz, ceea ce este semnificativ este apartenenţa comună la

familia elementară a lui Joan şi a mamei ei; în cel de-al treilea, sunt semnificative legăturile dintre familii elementare cunoscute; în cel de-al doilea, relaţiile stabilite servesc la transformarea relaţiei din una între străini într-una între persoane localizate, adică îndeplinirea unei funcţii cognitive primare.

Am afirmat că persoanele legate prin rudenie "contează" una pentru cealaltă. În orice caz, ele pot conta în feluri diferite. Independent de stabilirea unei relaţii personale, persoanele cu legături de rudenie îndepărtate contează puţin. Persoanele legate prin rudenie familială contează mai mult din cauza implicării familiale decât din cauza recunoaşterii rudeniei. Categoria interesantă este cea de mijloc. Fiul unei surori contează din cauza implicării emoţionale a surorii, şi cea a mamei faţă de fiu, deşi mătuşii îi lipseşte orice implicare emoţională directă faţă de nepotul ei.

Semnificaţia emoţională a nepotului este rezultatul juxtapunerii a doua relaţii familiale. La fel, nepoţii

contează în acelaşi fel şi grija bunicilor de a-şi „vedea” nepoţii derivă dintr-o dorinţă de a transforma această relaţie individuală într-una directă prin interacţiune. Relaţiile de gradul trei, de exemplu cele dintre veri (copiii fraţilor părinţilor), sunt, corespunzător, mai puţin puternice: ele contează deoarece părintele contează pentru ego, fraţii contează pentru părinţi, iar copilul fraţilor contează pentru aceştia.

Explicaţia atenuării relaţiilor de rudenie odată cu distanţa genealogica se apropie de teoria extinderii sentimentelor a lui Malinowski. Această teorie nu a reuşit să explice rudenia în sensul larg, adică nu a reuşit să explice dezvoltarea unor sisteme unilaterale de descendenţă, privindu-le ca pe distorsionarea naturii de către cultură. Totuşi, aici nu ne ocupăm de descendenţă, ci de extinderea sentimentelor într-un sistem bilateral, căruia nu i se aplică principalele obiecţii din teoria lui Malinowski. Mai mult, noi nu presupunem că procreaţia rezultă, în mod universal, în dezvoltarea unor

sentimente puternice, care apoi se extind; noi ne concentrăm numai asupra extinderii sentimentelor în societăţile cu sisteme nucleare de formare a familiei. Facem, oricum, presupunerea că sentimentele puternice sunt generate între membrii familiei elementare, atunci când reproducerea este structurată într-un anumit fel, adică prin formarea familiei nucleare, şi că în astfel de societăţi rudenia efectivă derivă din extinderea unor astfel de sentimente.

Malinowski privea sentimentele ca pe ceva natural. Opoziţia dintre natural şi cultural nu face parte din scopul acestei lucrări.

Să privim relaţiile de rudenie (după cum am făcut) ca fiind constituite din obligaţii reciproce, înseamnă să le privim ca fiind constituite socio-cultural. Argumentul este, prin urmare, că sentimentele naturale (adică spontane) generate de activităţile reproductive, când apar în cadrul gospodăriilor cu familii nucleare, sunt transformate în mod cultural în obligaţii şi legate de

statutele familiale. La fel, când aceste sentimente sunt extinse la rudele de gradul doi sau trei, sunt transformate" şi legate de statutele de rudenie. Prescripţiile culturale întăresc sentimentele generate spontan, iar corespondenţa generală între prescripţie şi sentiment face ca prescripţia culturală să pară naturală, făcându-ne pe noi să vedem, în societăţile exotice, propriul nostru sistem de familie şi rudenie, bazat pe faptul că, fiind natural, trebuie să fie universal. Prin urmare, relaţiile de rudenie au un înţeles familial, chiar şi atunci când caracteristica relaţiilor familiale de implicare emoţională lipseşte. Întregul câmp al relaţiilor de rudenie se impregnează cu semnificaţii familiale; nu cu semnificaţiile unui element cultural universal, numit „familie", ci cu înţelesurile asociate cu „familia", în societăţile în care reproducerea apare în cadrul gospodăriilor familiilor nucleare.

Prin urmare, se poate argumenta că rudenia are un conţinut cultural specific în societăţile cu familii

nucleare, dar rămâne, chiar şi aşa, fără conţinut individual, din moment ce activităţile nu sunt alocate pe baza poziţiei genealogice, iar obligaţiile ataşate unor astfel de poziţii sunt difuze şi nu specifice. Aceasta nu înseamnă că, din cauză că nu putem deduce conţinutul relaţiilor de rudenie din cunoaşterea tipului familial şi social, ele nu se suprapun, de fapt, relaţiilor care aparţin domeniilor individuale.

Aici este o analogie cu familia contemporană. În timp ce familiile sunt grupuri reproductive universale şi unităţi de consum în societatea britanică, principiul formării lor este unul nuclear.

De fapt, de multe ori familiile îndeplinesc alte funcţii decât cele de reproducere şi consum şi formează grupuri mai largi decât familia elementară. Dacă o familie individuală *îşi extinde* astfel funcţiile şi compoziţia depinde de condiţiile sociale sub care există. Când condiţiile sociale dintr-o întreagă secţiune a „societăţii (regiune, clasă, grup ocupaţional) facilitează

anumite forme de extindere, acestea pot să devină generale şi să ne permită să vorbim despre „familia” Loncanshire, „familia” clasei muncitoare, „familia” minerilor.

Aşa stau lucrurile cu rudenia. Rudenia este lipsită de orice conţinut de sine stătător. Ea nu este un domeniu. Dar, accidental, relaţiile de rudenie au un conţinut de sine stătător, extras dintr-un domeniu social pe care îl structurează în mod regulat în anumite locuri şi în anumite momente. Astfel, a nu mai avea nicio rudă în zona în care locuieşti poate avea consecinţe destul de diferite.

Poate indica absenţa unor servicii domestice, sau a accesului la informaţii, sau a influenţei politice, sau a tradiţiei, sau a unei ocupaţii. Semnificaţia rudeniei depinde de domeniile sociale pe care le structurează relaţiile de rudenie, iar acestea variază din loc în loc.

Cei care studiază rudenia în Marea Britanie iau frecvent cunoştinţă de contribuţia adusă în acest

domeniu de studiile comunităţii. Acesta nu este un accident în dezvoltarea unei discipline, ci o consecinţă a unui fapt de o mare importanţă teoretică generală. O denumire mai bună pentru „studiile comunităţii" este aceea de „studiile localităţii", din moment ce, indiferent de faptul că obiectul studiului este sau nu o comunitate şi că trăsătura lui de comunitate este în centrul cercetării, ceea ce au în comun membrii acestui *tip* de studiu este preocuparea lor pentru „loc".

Ei sunt preocupaţi cu abstracţionarea elementelor sistematice ale vieţii sociale care sunt caracteristice unui anumit *loc.* Ei sunt preocupaţi să arate relaţiile accidentale care s-au dezvoltat în acel loc între elementele structurii sociale. Dacă rudenia nu are un conţinut de sine stătător universal, chiar în cadrul societăţilor de acelaşi tip, atunci conţinutul ei real va fi rezultatul dezvoltării unor relaţii accidentale dintre ea şi nişte domenii sociale particulare. Prin urmare, din punct de vedere metodologic, înţelegerea rudeniei cere

compararea rezultatelor studiului său în anumite locuri în care are o relaţie cu domenii sociale specifice, iar studiile comunităţii au furnizat tocmai acest gen de material.

Dar de ce ar trebui ca rudenia să depindă de loc? în Capitolul 3 s-a argumentat că, deşi ele nu constituie un domeniu, relaţiile de rudenie au un caracter distinct; la nivel ferr iâuze afective şi personale. Acest capitol a argumentat că ele sunt, în genul nostru de societate, impregnate cu o semnificaţie derivată din domeniul familial. Cu toate acestea, relaţiile pur cognitive nu pot fi independent personale, şi nici nu este probabil să fie exprimată multă afecţiune între persoane care de-abia ştiu ceva una despre alta, în loc să se cunoască personal. Stabilirea unui domeniu de persoane despre care se ştie că sunt rude nu face altceva decât să stabilească un domeniu de relaţii personale potenţiale într-o societate în care domeniile de rudenie ale oamenilor sunt dispersate, de obicei, pe o arie largă, interacţiunea

necesară pentru *stabilirea* relaţiilor personale nu va avea loc. *4* Este important ca acest punct de vedere să nu fie greşit înţeles… în anii 1960, anumiţi sociologi americani susţineau cu tărie ca distanţa nu era un obstacol în menţinerea relaţiilor de rudenie.

Totuşi, relaţiile despre care era vorba erau ceea ce am numit relaţii familiale extra-domestice, adică relaţii care fuseseră deja stabilite prin co-rezidenţă. În timp ce nu este nevoie ca distanţa să fie o barieră pentru *menţinerea* relaţiilor, ea rămâne, chiar şi spre sfârşitul secolului XX, o barieră în faţa *stabilirii* lor, din moment ce stabilirea relaţiilor reclamă interacţiune faţă în faţă, iar aceasta reclamă, la rândul ei, proximitate, adică poziţionarea în acelaşi loc.

În studiul său asupra rudeniei în Londra, Firth (1956) face diferenţa dintre rudenie „cunoscută" şi „recunoscută". „Cunoaşterea" nu implică „recunoaştere"; nu implică, prin urmare, stabilirea unei relaţii personale. Aşadar, Firth (1956, p. 15) a

caracterizat sistemul britanic de rudenie ca fiind, mai degrabă, „permisiv” decât prescriptiv, sau obligatoriu. Dar ce determină faptul că relaţiile de rudenie cunoscute sunt activate sau nu? Relaţiile de gradul întâi (familia elementară) sunt întotdeauna activate pentru că, într-un sistem de familie nucleară, oamenii înrudiţi în acel grad au întotdeauna o rezidenţă comună într-un anumit moment al cursului vieţii lor, sub condiţii care implică interacţiunea. Dar rudele extra-familiale nu rezidă neapărat în aceeaşi casă, sau măcar în aceeaşi localitate. Astfel, o condiţie necesară a stabilirii relaţiilor de rudenie extra-familiale este proximitatea. Cu toate acestea, ea nu este o condiţie suficientă. Orice individ poate decide dacă să revendice sau să „recunoască” orice relaţie din cadrul rudelor sale proprii şi „disponibile”. În aşezările mici, unde „toată lumea cunoaşte pe toată lumea”, adică unde reţeaua de interacţiune este densă, este probabil ca rudele disponibile să fie cunoscute în persoană, indiferent de

relaţia lor de rudenie. În astfel de cazuri, existenţa relaţiilor personale între ego şi un membru al rudelor lui disponibile va fi stabilită independent de orice revendicare a relaţiei. Cunoaşterea relaţiei va constitui o resursă la dispoziţia părţilor în felul în care îşi desfăşoară relaţia. Orice interacţiune, sau tranzacţie, poate fi interpretată ca apărând între rude, şi dacă este sau nu aşa va rezulta din negocierea semnificaţiei ei de către părţi.

Într-un sistem „permisiv", factorii structurali determină *disponibilitatea* rudelor cunoscute, dar constituirea relaţiei ca una de rudenie rezultă din activitatea constructivă a părţilor. Totuşi, conţinutul relaţiei va depinde şi de factorii structurali care afectează populaţia locală în cadrul căreia se găseşte relaţia.

Consideraţiile spaţiale sunt deci de o importanţă centrală atât pentru recunoaşterea (adică stabilirea prin contrast cu menţinere) relaţiilor de rudenie, cât şi pentru

determinarea conţinutului lor.

Nu ar trebui să ne imaginăm, totuşi, că importanţa lor este încredinţată aşezărilor rurale. Chiar şi în zonele urbane, domeniul relaţiilor este structurat spaţial, gradul de interconectare dintre membrii câmpului social al unei persoane fiind determinat de articularea lor spaţială. Definită în termenii relaţiilor, structura socială a oricărei zone poate fi gândită ca o reţea ale cărei puncte nodale sunt locurile: gospodăriile, locurile de muncă, asociaţiile.

Cu toate acestea, relaţiile personale care apar datorită interacţiunii din aceste aşezări depăşesc ca durată numai accidental încetarea acelei interacţiuni. Din cauza caracterului lor general, şi anume al solidarităţii difuze care apare din recunoaşterea felului comun, relaţiile de rudenie pot fi menţinute după ce interacţiunea bazată pe proximitate „naturală" (adică neconstrânsă) a încetat, extinzând în acest fel dimensiunea geografică a câmpului social al ego-ului şi,

deci, interconectarea locuitorilor unei zone. Aici caracterul de reţea al câmpului relaţiilor de rudenie este crucial.

Prin urmare, relaţiile de rudenie îndeplinesc o funcţie centrală în articularea câmpului soci?1 al populaţiei unei zone.

Cât de important este acest efect, şi cât de articulat este un câmp social dat, va depinde de stabilitatea populaţiei de-a lungul timpului; o rată ridicată a imigraţiei duce la niveluri joase ale articulării în cadrul câmpului social al zonei, iar o rată înaltă a emigraţiei extinde dimensiunile câmpurilor sociale ale indivizilor care rămân în zonă.

Până acum nu s-a făcut nicio menţiune la înţelesul pe care îl are în cultura noastră recunoaşterea rudeniei comune, la ideologia relaţiilor de sânge şi la impactul cunoaşterii ştiinţifice a geneticii asupra concepţiilor de rudenie. Acesta este un subiect fascinant şi neglijat în cadrul sociologiei familiei, dar nu va fi discutat aici,

fiindcă nu cred că are o importanţă centrala în înţelegerea relaţiilor de rudenie în afara sferei familiale. Dacă faptul că rudele extra-familiale se recunosc una pe alta şi sunt recunoscute de ceilalţi ca fiind de acelaşi fel are vreun sens, iar acest sens nu este sângele comun, ce înţeles are sintagma „acelaşi fel” în tipul nostru de societate? Pentru a răspunde la această întrebare este necesar, într-un mod destul de curios, să ne referim încă o dată la structurarea spaţială a câmpurilor de relaţii de rudenie.

Relaţiile de rudenie sunt personale şi particulariste şi caracterizate de interacţiune în termenii egalităţii. Reţelele au funcţii de comunicare importante. Reţelele de rudenie pot, desigur, să comunice orice, dar probabil că ele comunică mai ales informaţii particulare. A stabili o relaţie cu un membru al reţelei înseamnă, deci, a obţine acces la informaţiile care se transmit în cadrul ei.

Acest fel de informaţii pot avea un folos practic

considerabil, într-un sistem permisiv rudenia va fi revendicată dacă va putea fi folosită, iar utilitatea ei va depinde de structurarea spaţială a reţelei de relaţii de rudenie.

Pentru a înţelege sensul pe care „felul comun" îl are în societăţile moderne este necesar să considerăm rudenia în relaţie cu semnificaţia ei pentru cei care nu sunt rude. A fi recunoscut de alţii ca fiind membru al unei reţele de rude înseamnă a fi privit ca participant la caracterul persoanelor care o constituie. Reputaţia socială a unei persoane depinde de „compania în care se află"; mai precis, ea depinde de cei cu care el sau ea interacţionează în termeni de egalitate. Relaţiile de rudenie sunt egalitare. Relaţiile de rudenie sunt importante în constituirea identităţii sociale a – unei persoane. Totuşi, trebuie reamintit că celelalte persoane angajate în atribuirea identităţii nu fac parte din reţeaua de rude a persoanei. Dacă această reţea este dispersată spaţial, nu este probabil ca trăsăturile membrilor săi să

fie cunoscute de cei din afară. Astfel, un ne-membru nu va fi capabil să facă o deducţie din caracterul rudei unei persoane cu care el se află în contact, despre caracterul acestei persoane, din moment ce însuşi caracterul rudei va fi necunoscut. Totuşi, dacă reţeaua este concentrată spaţial într-o zonă dată, este probabil că alţii vor cunoaşte independent rudele unei persoane şi le va identifica cu acelaşi caracter social. Ego-ul va fi identificat de non-rude ca fiind de acelaşi fel, din punct de vedere social, cu rudele sale.

Prin urmare, poziţionările particulariste ale aşezărilor mici şi ale societăţilor ale căror cultura a fost influenţată de viaţa unor astfel de societăţi nu sunt pur şi simplu un ritual cognitiv; ele au o semnificaţie practică importantă. A stabili poziţia unei persoane înseamnă a stabili tipul de informaţie la care el sau ea are acces; înseamnă, de asemenea, a le stabili identitatea, „felul”.

Acest fel are, oricum, două elemente distincte. Rudele ego-ului pot fi clasificate de ceilalţi în termenii

unor categorii generale, adică ocupaţie, venit, clasă, grup etnic. Relaţiile particulare pot fi folosite pentru a poziţiona persoanele în categorii universaliste, în astfel de cazuri, eul poate să mai remedieze lacunele din cunoştinţele celorlalţi într-o manieră calculată, în aşa fel încât să fi aducă ceva avantaje – „fratele meu, directorul şcolii”; „vărul meu, avocatul”. Totuşi, aceste strategii pot fi dăunătoare eului, deoarece se pot reflecta negativ asupra calităţilor personale şi morale ale acestuia.

Acest lucru ne duce la cea de-a doua funcţie a poziţionării, care nu a fost suficient recunoscută, şi aceasta este stabilirea felului comun în termeni morali. Oamenii nu interacţionează cu nişte categorii, ci cu membrii unor categorii. Este folositor să ştii că vărul eului este instalator; dar apoi devine necesar să vezi dacă vărul este un instalator bun şi de nădejde, iar astfel de judecăţi se bazează pe stima faţă de ego. Şi invers, stima faţă de ego este afectată de cunoaşterea rudelor acestuia. Acest lucru nu se poate întâmpla dacă cineva

nu cunoaşte personal rudele ego-ului, lucru care este posibil dacă ele sunt îndepărtate din punct de vedere spaţial. Această lipsă de cunoaştere nu poate fi remediată de către ego. Faptul că cineva este demn de încredere nu poate fi stabilit pe baza afirmaţiilor acestuia că are rude demne de încredere.

Ajunşi aici, întâmpinăm o dificultate. Stabilirea identităţii sociale sau morale prin rudenie nu seamănă cu stabilirea identităţii prin identificarea cu apartenenţa la grup, din moment ce reţeaua de rudenie a eului este logic nelimitată, şi, într-o oarecare măsură, nu toate rudele (într-un sistem permisiv) vor fi, de fapt, recunoscute de către ego. Această consideraţie aruncă o lumină asupra problemei recunoaşterii rudelor. Revendicarea rudeniei nu înseamnă neapărat revendicarea drepturilor vizavi de celălalt, înseamnă, adeseori, a revendica identitatea. Alegerea în materie de recunoaştere a rudeniei implică revendicări ale identităţii ca şi ale obligaţiilor, dar această alegere este

restrânsă de gradul de cunoaştere al celuilalt asupra rudelor genealogice ale eului. Cei care caută o identitate socială pozitivă pot fi deci motivaţi, fie să rămână lângă rudele lor, fie să migreze, pentru a scăpa de identificarea negativă. Recunoaşterea rudeniei nu este deci dată nici de genealogie, nici aleasă liber de către ego, nici măcar, pur şi simplu, o chestiune de negociere între rude genealogice. Este, de asemenea, o strategie adoptată în negocierea identităţii cu cei în afara rudeniei. Gradul de libertate în această negociere se diminuează pe măsură ce concentrarea spaţială creşte şi cresc şi consecinţele sociale ale unei astfel de identificări.

Se poate crede ca gradul de libertate implicat în recunoaştere elimină utilitatea folosirii rudeniei în stabilirea felului comun.

Cu toate acestea, există două apartenenţe de care o persoană nu poate scăpa: cea a familiei elementare, de origine, şi cea de procreare. Nu ar trebui să ne imaginăm însă că „felul” unei persoane este stabilit făcând media

atributelor sociale sau morale ale acelor relaţii de rudenie recunoscute de ego sau cunoscute celorlalţi.

Mai degrabă, aceste relaţii sunt urmărite prin stabilirea legăturilor dintre familii elementare, familii care au propriile lor reputaţii colective. Indiferent dacă o familie elementară post-nucleară rămâne un grup, ea rămâne cu siguranţă o categorie de evaluare.

Cu toate acestea, familia elementară poate funcţiona ca o categorie de evaluare dacă există, ca să spunem aşa, un public pentru care ea este cunoscută, iar acest lucru va depinde din nou de considerente spaţiale.

Rudenia nu este un domeniu compus din relaţii diadice, ci este structurată din angrenarea unor categorii ale familiilor elementare. Şi aceasta nu numai din cauză că substanţa afectivă a relaţiilor familiale este difuzată în sistem, ci şi din cauză că „felul comun”, care este atribuit rudeniei, derivă din însăşi gospodăria familială şi din funcţia ei de a manifesta sau forma caracterul social sau moral al membrilor săi. Aşa cum proximitatea

membrilor familiei este centrală generării efectelor puternice, concentrarea spaţială a rudeniei este centrală funcţiei ei în atribuirea identităţii. În acelaşi timp, conţinutul de sine stătător al relaţiilor de rudenie extra-familiale variază în spaţiu odată cu felul în care diferitele elemente ale structurii sociale sunt articulate local.

5
Rudenia şi viaţa economică

În capitolul 3 am afirmat că dacă ne limitam atenţia la rudenia bilaterala şi o privim ca pe *o formă* de relaţie socială, atunci este posibil să spunem ceva despre caracterul sau conţinutul ei, în ciuda faptului că astfel de relaţii nu definesc un domeniu al activităţii sociale. În termeni formali, relaţiile de rudenie pot fi privite ca opusul relaţiilor moderne de piaţă în societăţile cu moduri de producţie capitaliste. Astfel de relaţii sunt

universaliste; prin contrast, relaţiile de rudenie sunt personale, difuze, afective şi bazate pe atribuţii particulariste. Ele sunt caracterizate de o conştiinţă a felului comun, ai cărui membri împart o solidaritate difuză pe baza căreia pot apărea relaţii personale amiabile sau ostile. Ele nu sunt neapărat caracterizate de altruism, şi nici nu sunt străine de căutarea avantajului personal şi al negocierilor care îl asigură. Ele sunt, totuşi, denumite, în mod corect, relaţii morale, din moment ce sunt caracterizate de existenţa obligaţiilor informale şi difuze între poziţiile a căror orientare este către persoana celuilalt în întregime, şi nu către o dimensiune sau performanţă socială. Caracterul lor moral nu înseamnă că ele nu sunt caracterizate de schimb; ele contrastează mai degrabă cu relaţiile economice în aceea că nu se bazează pe normele schimbului echivalent, ci pe reciprocitate făcută posibilă, în timp, de gradul de încredere generat de natura lor solidară. Acest grad de încredere este

intensificat de proprietăţile structurate ale relaţiilor de rudenie care iau, în mod caracteristic, forma reţelelor, îndeplinireaobligaţiilor fiind sancţionată de terţe părţi. Proprietatea de reţea, împreună cu natura nelimitată a rudeniilor centrate pe ego, îi oferă individului posibilitatea de a alege ce obligaţii să onoreze şi ce rudenie să revendice. Astfel de decizii sunt parţial explicabile făcând referire la consideraţii independente, adică interesele ce decurg din activităţile locului. Aceasta nu implică faptul că relaţia activată trebuie clasificată numai în termeni independenţi, şi nu în termeni de rudenie. Acest lucru depinde de faptul că relaţia este stabilită sau nu pe baza revendicării şi acceptării legăturii de rudenie şi a obligaţiilor care rezultă din ea. Prin urmare, în mod caracteristic, rudenia furnizează o bază pentru relaţii, şi constituie un domeniu în cadrul căruia schimbul, negocierea şi căutarea avantajului personal apar în mod natural.

Capitolul 4 s-a concentrat pe caracteristica specifică

a rudeniei în societăţile cu sisteme nucleare de formare a familiei şi caracterizate de separarea domeniilor instituţionale care se ocupă de reproducere, de menţinerea unei ordini simbolice, de putere şi de producţia, distribuirea şi schimbul bunurilor materiale. S-a discutat importanţa distincţiei, în astfel de societăţi, între relaţiile care se găsesc în cadrul grupurilor familiale (relaţii *de familie)* şi relaţiile care există între persoane care aparţin unor grupuri diferite, dar stabilite prin apartenenţa, în trecut, la acelaşi grup (relaţii *familiale)*. S-a discutat, de asemenea, importanţa distincţiei dintre relaţii *familiale* şi *alte relaţii de rudenie extra-domestice,* şi, distinse în cadrul ultimei categorii, relaţii dintre persoane a căror semnificaţie depinde de apartenenţa la familii elementare cunoscute reciproc, sau grupuri, şi relaţii care consistă, pur şi simplu, într-un lanţ de legături diadice şi îndeplinesc o funcţie în primul rând cognitivă. S-a afirmat apoi că în societăţile cu sisteme nucleare de formare a familiei,

relaţiile afective intense sunt generate între membrii căminelor preocupate de reproducere, adică între persoane care locuiesc în acelaşi loc; că aceste relaţii persistă şi după extinderea căminului nuclear şi că relaţiile de rudenie de gradul al doilea sau mai îndepărtate sunt impregnate cu semnificaţia ataşată relaţiilor dintre membrii famlilor din gospodării nucleare în astfel de societăţi. Aici este crucială interacţiunea intensă bazată pe proximitate, mai mult decât orice sentimente naturale generate de procesul reproductiv.

Din cauza naturii lor personale, proximitatea a fost văzută ca un determinant crucial al structurii şi funcţionării relaţiilor de rudenie extra-domestice. *Stabilirea* (prin contrast cu menţinerea) unor relaţii independent personale între aceste relaţii formal personale denumite „de rudenie" depinde de proximitate, care este un determinant major al disponibilităţii lor. Activarea acestor relaţii depinde de

utilitatea lor, care, la rândul ei, depinde de activităţile părţilor potenţiale la astfel de relaţii şi de felul în care sunt structurate aceste activităţi. Acest lucru diferă în timp şi în spaţiu, şi prin urmare diferă şi conţinutul asociat relaţiilor de rudenie.

Proximitatea determină disponibilitatea datorită funcţiilor pe care le îndeplinesc legăturile de rudenie. Rudenia funcţionează pentru a stabili identitatea socială şi caracterul moral al persoanelor în virtutea asocierii lor cu alte persoane *cunoscute.* Cunoaşterea reclamă interacţiune, iar interacţiunea este determinată, în mare măsură, de proximitate. Rudenia va fi revendicată numai în scopul identităţii, dacă ruda este cunoscută, atât pentru ego, cât şi pentru ceilalţi, care constituie „publicul" ego-ului, iar îndeplinirea acestei condiţii va depinde de interacţiune şi, deci, de proximitate. Prin urmare, numărul relaţiilor revendicate şi activate se vor grupa spaţial; deci, densitatea relaţiilor activate, densitatea operaţională a interconexiunilor dintre

membrii unei reţele de rudenie, va fi determinată de gruparea spaţială a membrilor ei. Cu cât mai mare este densitatea, cu atât mai mare este puterea de control a reţelei asupra membrilor, şi deci încrederea acordată acestora este mai mare. Un element central stabilirii identităţii este apartenenţa la familia elementară, adică apartenenţa la un grup, prezent sau trecut, de un fel care este considerat, din punct de vedere cultural, după cum spunea Cooley, „fundamental în formarea naturii sociale şi a idealurilor individului”. Dar caracterul unor astfel de grupuri trebuie să fie cunoscut în mod public, iar acest lucru va depinde de proximitate.

Dacă am reuşit în capitolul 3 să diminuăm prăpastia care se presupune că există între rudenie şi viaţa economică, cititorului i se va părea că în capitolul 4 am lărgit din nou această prăpastie. Principala trăsătură a unei economii moderne este aceea că ea nu este locală, nici măcar naţională, ci internaţională, şi depinde de mijloacele moderne de comunicare, ce sfidează spaţiul.

Cu siguranţa, „economia” în totalitate, nu mai este domestică, ci globală. Totuşi, atâta timp cât bunurile materiale sunt produse prin acţiunea oamenilor asupra obiectelor, vor exista, în mod necesar, locuri care să concentreze obiectele şi concentrări ale forţei de muncă în aceste locuri. Dacă acest lucru este adecvat pentru producţie, consideraţii similare se aplică, poate cu mai multă forţă, în cazul distribuţiei; consideraţiile spaţiale pot avea mică importanţă numai în sfera schimbului, în sensul transferului titlului bunurilor în schimbul banilor. Ca rezultat, întreprinderile productive şi distribuitoare nu sunt aşezate la întâmplare în spaţiu, ci sunt grupate, şi în juni! acestor grupări s-au ridicat aşezări, adică grupări de cămine care furnizează întreprinderilor forţă de munca şi serviciile. Fiecare întreprindere atrage forţă de muncă, a cărei reşedinţa se află la o distanţă rezonabilă de întreprindere, această distanţă fiind determinată de costul călătoriei şi de durata acesteia. Ca rezultat, punctele nodale ale reţelelor, căminelor şi

întreprinderilor tind să se grupeze, iar gospodăriile, familiile şi relaţiile familiale devin inter-articulate şi formează un câmp social dens, care alcătuieşte ceea ce putem numi o localitate.

În termeni economici, astfel de localităţi constituie ceea ce se cheamă piaţa forţei de muncă locale, adică zone în care locuitorii sunt potenţiali cumpărători sau vânzători de forţa de muncă. Existenţa unor astfel de pieţe este rezultatul *mijloacelor* de producţie şi de distribuţie antrenate; dar relaţiile care definesc zona ca pe o piaţă a muncii ţin de *modul* capitalist de producţie, adică de relaţia capital-salariu. Astfel de relaţii sunt constituite prin *contractul* de muncă. Contractele de muncă, prin opoziţie cu contractele în care sunt prevăzute chestiuni materiale, sunt nişte contracte foarte speciale. Ceea ce vrea patronul este muncă reală.

Ceea ce obţine prin contractul de muncă este *forţă* de muncă, adică dreptul de a realiza o capacitate generalizată de a efectua un tip de muncă. Prin urmare,

odată ce contractul este încheiat, el mai are o problemă şi anume aceea de a transforma forţa de muncă în muncă reală, acolo, unde şi atunci când ea este cerută.

Contractul de munca iniţiază, prin urmare, o relaţie în mod esenţial politică între patron şi angajat, iar structura întreprinderii este una de dominaţie legitimată.

Pe patron îl interesează iniţial contractafea unui anumit tip de muncă. El nu va fi interesat de candidaţii care nu aparţin categoriei economice relevante. În schimb, muncitorii vor fi interesaţi de felul muncii, nivelul salariilor şi condiţiile oferite. Contractul de munca creează, prin urmare, o relaţie „economică modernă", bazată pe contract şi nu pe statut, pe apartenenţa la o anumită categorie, şi nu pe o relaţie particularizatoare; creează o relaţie a cărei apartenenţă este bazată pe calităţi care sunt dobândite şi nu atribuite, relaţie pentru care afectul este irelevant, a cărei semnificaţie este specifică şi în care se intră pe baza cântăririi avantajelor. Dar ea diferă de acţiunile

economice moderne prin faptul că nu este tranzitorie, ca achiziţionarea de bunuri, nici de scurtă durată, ca un contract de livrare a unei cantităţi date de mărfuri într-o perioadă de timp specifică, ci stabileşte o relaţie care (dacă nu este terminată printr-o acţiune adiţională a uneia din părţi) are o durată nelimitată. *Relaţia* arhetipală stabilită printr-un *contract* nu poate fi găsită deloc în domeniul economic. Această relaţie este, desigur, căsătoria.

Nu ar trebui să ducem prea departe analogia cu căsătoria.

Totuşi, în ambele cazuri, părţile sunt preocupate de felul în care va acţiona celălalt după stabilirea contractului, chiar dacă s-au asigurat cu prudenţă că partea cealaltă aparţine tuturor categoriilor generale corecte. Performanţa depinde de cine sunt ei; ea poate fi dedusă, atât din identitatea lor socială, cât şi din reputaţia lor morală, adică ea depinde de atributele care diferenţiază persoanele din cadrul aceleiaşi categorii

generale. Patronul va cere angajaţilor să fie cinstiţi, sobri, harnici, punctuali, cooperativi şi doritori să-şi atingă, la cerere, capacităţile inerente. Angajatul, de asemenea, îi va cere patronului să fie cinstit, corect şi rezonabil în interpretarea datoriilor salariaţilor. Patronul are, totuşi, un dezavantaj, prin comparaţie cu muncitorii, în evaluarea calităţilor personale. Patronii sunt puţini şi au reputaţii publice relativ uşor de contestat. Muncitorii sunt mulţi şi nu au reputaţie (publică. Patronii, spre deosebire de peţitori, nu au timp să se bucure de perioade lungi de „curte" înainte de înnodarea relaţiei.

Prin urmare, ei au nevoie de un drum mai scurt pentru stabilirea identităţii sociale a candidaţilor pentru un post. Aceste informaţii sunt obţinute prin de stabilirea categoriei de apartenenţă, reputaţia categoriei substituind reputaţia personală şi ducând la discriminare în recrutarea forţei de muncă împotriva categoriilor defavorizate cultural care, după ocazie, pot fi cele de catolici/protestanţi, evrei/non-evrei, negri/albi,

bărbaţi/femei, tineri/bătrâni.

Dar această strategie nu face altceva decât să substituie o categorie generală alteia. O strategie alternativă sau adiţională este aceea de a face o deducţie de la cunoscut la necunoscut, şi de a folosi angajaţii ale căror capacităţi şi caracter sunt cunoscute pentru a recruta alţii de acelaşi fel. Un patron prudent va dori, desigur, să fie sigur că un anumit angajat, care recomandă un muncitor pentru un post, are într-adevăr cunoaşterea personală cerută, şi o astfel de revendicare este garantată dublu în cazul rudeniei: rudele vor fi atât de cunoscute personal şi legate moral de angajat, şi astfel vor fi, prezumtiv, „de acelaşi fel”.

Importanţa rudeniei, ca un principiu complementar al recrutării forţei de muncă, derivă nu dintr-o preocupare pentru caracteristicile lor atribuite şi particularizante, ci dintr-o preocupare pe care o accentuează bine schema parsoniană. Punctul slab al acestei scheme, care are drept consecinţă eroarea din

argumentaţia lui Parsons, este acela că presupune că performanţa este dată numai de apartenenţa la categorie, când ea, de fapt, este determinată, în plus, de calităţile personale ale membrilor categoriei, care nu pot fi stabilite (fără proceduri lungi de intervievare) de metode formale de recrutare.

Faptul că patronii recurg la rudenie ca la un principiu complementar în recrutarea forţei de muncă este des menţionat, deşi mai puţin în literatura despre rudenie, decât în literatura despre pieţele forţei de muncă, abundenţă şi căutarea unui loc de muncă. Această literatură a fost recent trecută în revistă de Grieco (1987). Cu toate acestea, ea a fost deseori ignorată de cei care studiază relaţiile de rudenie. Contribuţia caracteristică a lui Grieco are, totuşi, rolul de a furniza documentaţie asupra felului în care rudenia poate fi folosită ca principiu al recrutării forţei de muncă la distanţă şi asupra importanţei ajutorului rudelor pentru a facilita migraţia. Implicaţia acestei

lucrări este aceea că rudenia nu este importantă în recrutarea forţei de muncă numai în zonele cu stabilitate rezidenţială.

Procedurile de recrutare ale patronului sunt urmate de un efect asupra comportamentului muncitorilor în piaţa din afara întreprinderii şi asupra importanţei legăturilor de rudenie. Ei vor prefera să caute informaţii despre apariţia unor noi locuri de muncă prin rude, mai degrabă decât pe cai formale, şi vor căuta să-şi crească şansele convingând o rudă care este deja angajată să „Vorbească pentru ei” cu patronul. Atunci când relaţiile de rudenie îndeplinesc această funcţie, ele dobândesc o semnificaţie instrumentală şi economică. Deşi relaţiile de rudenie pot să ajute la migrarea forţei de muncă, este mai probabil că ele vor avea această semnificaţie în pieţele de muncă locale cu populaţii relativ stabile, unde condiţiile pieţei oferă patronului o anumită putere de a alege şi din categoriile ocupaţionale cu statut inferior.

Asociaţia cu categoriile inferioare derivă din două

aspecte. În primul rând, raportul dintre costurile metodelor sofisticate de recrutare şi valoarea forţei de muncă recrutată va fi mare în astfel de categorii. În cel de-al doilea rând, printre lucrătorii cu abilităţi profesionale reduse, performanţa va fi mai puternic determinată de calităţile personale decât de apartenenţa la o categorie. Pentru a rezuma în câteva cuvinte acest lucru, este mai probabil că rudenia va avea funcţia unei pieţe a muncii în rândul „clase muncitoare tradiţionale”.

Există pericolul ca acest fapt să fie folosit pentru a justifica afirmaţia că rudenia pe „piaţa forţelor de muncă” este un fenomen arhaic (şi pe cale de dispariţie) asociat cu societăţile industriale din trecut şi străin societăţilor postmoderne de astăzi. Dar chestiunea nu este atât de simplă. Nu toate sectoarele societăţii industriale s-au conformat paradigmei modernităţii; tot astfel, nu toate sectoarele societăţii contemporane se conformează paradigmei postmodernismului. Succesiunea caracteristicilor istorice nu se dislocă unele

pe altele, ci mai degrabă se adaugă una pe alta. În orice caz, din moment ce economiile postmoderne sunt caracterizate prin dislocarea forţei de muncă, restructurarea industrială şi rapiditatea cu care se formează şi se dizolvă firmele, experienţa vânzării reale a forţei de muncă este mai proeminentă decât în trecut. În ciuda condiţiilor dure ale pieţelor forţelor de muncă în unele regiuni ale Occidentului, ar fi o afirmaţie îndrăzneaţă aceea că în viitor forţa de muncă va fi pe deplin ocupată, iar patronii vor avea opţiuni limitate.

În timp ce în recrutarea forţei de muncă este implicată încrederea – patronul are încredere în angajatul care recomandă o rudă în care are încredere –, relaţia patron-angajat nu este una fiduciară. Relaţiile dintre conducere şi lucrător în cadrul întreprinderii sunt relaţii de dominare, monitorizare şi control, nu de încredere. Cu toate acestea, relaţiile dintre Consiliu şi conducere, deşi sunt formal relaţii patron-angajat, au un element fiduciar, din cauza autonomiei şi discreţiei

necesare managerilor. Nu este surprinzător să descoperim, astfel, că rudenia este folosită frecvent, atât în recrutarea membrilor Consiliului, cât şi în recrutarea managerilor. În timp ce consideraţiile asupra categoriilor sunt de primă semnificaţie în estimarea performanţei, caracteristicile personale sunt şi ele foarte importante. Şi acolo unde sunt importante caracteristicile personale, sunt la fel de importante apartenenţa la o categorie, identitatea socială, reputaţia morală şi controlul reţelei. Acolo unde condiţiile structurale sunt adecvate, este probabil să se recurgă la rudenie în selecţionarea partenerilor, atât în producţie, cât şi în schimb.

Se poate spune, prin urmare, că relaţiile personale joacă un rol important în viaţa economică. Această afirmaţie implică faptul că este greşită caracterizarea „economicului" ca opusul relaţiilor personale în general şi a relaţiilor de rudenie în particular; la rândul ei, caracterizarea rudeniei ca opusă economicului este, de

asemenea, greşită. Această eroare este, în parte, rezultatul confundării separării unor instituţii distincte – politice, economice etc. – cu separarea aspectelor sociale corespunzătoare, identificând domeniul personal cu cel instituţional reproductiv, şi presupunând că orice relaţie socială trebuie să aparţină, indiscutabil, unei sfere sociale. Ea este, în parte, şi rezultatul neputinţei de a distinge între relaţii tipice şi relaţii reale şi între stabilirea şi conducerea unei relaţii. Relaţiile *economice* tipice nu sunt stabilite pe baza legăturilor personale dintre părţi. Relaţiile *personale* tipice nu sunt stabilite pe baza apartenenţei la o categorie economică. Dar relaţiile economice *specifice* pot fi stabilite pe baza legăturilor personale, iar legăturile personale *specifice* pot *fi folosite* în scopuri economice.

Cu toate acestea, într-un fel aceste critici nu ajung în miezul chestiunii. Caracterizarea convenţională a vieţii economice presupune că relaţiile economice sunt guvernate de un set de norme cărora normele care

guvernează relaţiile de rudenie le sunt opuse. Prin aceasta, caracterizarea convenţională nu reuşeşte să facă distincţia dintre consideraţiile cognitive şi cele normative.

Dacă, dorind să angajeze un instalator, cineva este preocupat să categorizeze candidaţii în termenii cunoştinţelor şi experienţei lor în instalaţii, el nu face acest lucru fiindcă crede că aşa trebuie să se comporte într-o relaţiei economică, ci fiindcă o astfel de consideraţie este o necesitate pragmatică, dacă vrea ca instalaţiile să fie făcute. Imperativul este ipotetic, nu categoric. De aici, rezultă că nu este nimic şocant, dezgustător sau nedrept în a prefera o persoană calificată care îi este rudă, în care poate avea încredere şi pe care o poate controla, unui străin calificat şi potrivit pentru slujba respectivă, în special dacă această acţiune poate fi reprezentată ca îndeplinirea unei obligaţii morale către ruda despre care este vorba şi poate fi folosită pentru a solicita o reciprocitate la fel de

avantajoasă, atunci când se va ivi ocazia.

Să alegi o rudă necalificată, numai pe baza obligaţiilor de rudenie, ar fi privit de toate părţile implicate nu ca ceva greşit, ci ca ceva stupid. Desigur că aici sunt implicate consideraţii normative, dar norma este aceea a raţiunii, care pune accentul pe modul cognitiv prin opoziţie cu cel apreciativ sau moral. A angaja pe postul de instalator un om care nu are calificarea cerută ar fi într-adevăr şocant, dar va fi, de asemenea, şocant să alegi pe cineva în care nu poţi avea încredere, în locul cuiva în care ai încredere.

Activităţile practice dau naştere la relaţii care au o orientare predominant cognitivă. Dar relaţiile de rudenie nu rezultă dintr-o clasă de activităţi şi, deci, orientările părţilor către astfel de relaţii trebuie să fie apreciative sau morale. Dar caracterul moral al rudeniei are consecinţe pentru performanţa activităţilor practice, din moment ce îndeplinirea lor cu succes depinde de buna cooperare a persoanelor. Relaţiile sociale sunt relaţii

concrete, atât între categorii, *cât şi* între persoane; calităţile categoriilor condiţionează oamenii, şi viceversa. Prin urmare, nu numai legăturile de rudenie pot stabili sau susţine relaţiile economice, ci şi relaţiile economice pot întări sau slăbi relaţiile de rudenie; legăturile de rudenie care traversează limitele categoriilor economice sunt slăbite de diferenţierea economică, iar legăturile din cadrul categoriilor sunt întărite de plusul de solidaritate difuză generată de apartenenţa la o clasa sau categorie ocupaţională comună, asociată rudeniei.

Relaţiile economice sunt greşit concepute ca fund în practică relaţii unidimensionale între membrii categoriilor. Este tentant, în această împrejurare, să afirmam că astfel de relaţii sunt intolerabile din punct de vedere psihologic şi, deci, sunt întotdeauna umanizate; că relaţiile actuale din domeniul economic implică un echilibru precar între tendinţele reale către personalizare şi depersonalizare. Trebuie să rezistăm curajos acestei

tentaţii umaniste, deoarece presupunerea că dinamica vieţii economice în societăţile [cu economie – n.t.] de piaţă implică o tendinţă de depersonalizare lasă necontestată opoziţia dintre economie şi rudenie, concepută ca o opoziţie dintre categorial şi personal.

Mai degrabă se poate spune că activitatea economică în sine dă tendinţe spre personalizare.

„Teza" depersonalizării se află pe un teren mai sigur când se concentrează nu asupra relaţiilor dintre membrii grupurilor productive, ci asupra relaţiilor *de piaţă,* care sunt în mod inerent competitive, calculate şi căutând avantaje. Durekeim a fost primul care a arătat că astfel de relaţii au o componentă morală ireductibilă, fără de care ele n-ar putea funcţiona. Aici se afirmă ca ele au o componentă „personală" ireductibilă, fără de care ele nu ar putea funcţiona.

Ideologia pieţei libere preupune că binele unui număr mare de oameni este atins în condiţiile unei competiţii maxime, şi că aceste condiţii sunt atinse prin

eliberarea indivizilor de constrângeri instituţionale şi non-economice, în căutarea avantajelor maxime. Atunci concluzia este că dacă sunt înlăturate constrângerile, indivizii vor fi motivaţi astfel încât să deplaseze piaţa în direcţia competiţiei „maxime" sau „perfecte". Totuşi, urmărirea neînduplecată a interesului personal nu va rezulta în deplasarea către o competiţie perfectă. Este în interesul vânzătorilor, fie de forţă de muncă, fie de alte bunuri, să restrângă gradul competiţiei exercitând o formă oarecare de „închidere" socială care îl va ajuta să excludă noii veniţi şi să controleze ei înşişi preţurile, în loc să lase ca acestea să fie determinate de mecanismele pieţii.

Acelaşi interes personal este postulat ca forţa conducătoare a acţiunii economice orientate spre piaţă, şi nu rămăşiţele arhaice ale formelor sociale dinaintea economiei de piaţă, ca moralitatea altruistă sau valorile umane, care sunt răspunzătoare pentru „imperfecţiunea" pieţelor. Weber (1978, p.638). are o părere similară,

formulată în termenii următori:

Interesele capitaliste favorizează astfel exprimarea continuă a pieţei libere, dar numai până la punctul în care unele dintre ele reuşesc… să obţină pentru ele un monopol pentru vânzarea produselor lor sau pentru achiziţionarea mijloacelor lor de producţie şi astfel să închidă piaţa în interesul lor.

Urmându-l pe Weber, Murphy (1988) a argumentat împotriva lui Collins (1975) că „multe din devierile de la modelul pur al competiţiei pieţei deschise rezultă chiar din competiţia pieţei" (Murphy, 1988, p. 69).

Teoria îngrădirii sociale aşa cum a fost ea presupusă de Parkin (1974), Collins şi Murphy este o teorie a stratificării care este încă contestată. Ceea ce nu este contestat, şi de multe ori este neglijat, este importanţa îngrădirii sociale în viaţa socială.

Procesele sociale nu numai că unesc, creează solidaritate şi includ; ele despart, creează opoziţie şi exclud. Dacă societăţile sunt concepute ca structuri

generate de relaţiile subzistente între categoriile sociale, atunci aşa trebuie să fie lucrurile. O categorie fără ne-membri are o valoare practică mică. Deci categoriile servesc atât la a exclude, cât şi la a include. Diferenţierea socială nu rezultă pur şi simplu din dezvoltarea diviziunii muncii, ci este condiţia primară a oricărei forme de ordine socială.

Din moment ce teoria îngrădirii sociale este o teorie a stratificării, ea se ocupă de exercitarea îngrădirii sociale de către categoriile sociale. Din punctul de vedere al unei astfel de teorii, fenomenul economic poate fi văzut ca fiind modificat de către criteriile de operare şi non-economice, de exemplu, în acţiunile grupurilor statutare. Aceste interpretări mai degrabă simpliste ale lui Weber lasă, desigur, neatinsă dihotomia „economic modern" non-economic. Ceea ce se afirmă aici este că motivaţia de a folosi criterii „non-economice" în acţiunea economică derivă din sistemul economic în sine, şi se extinde dincolo de

relaţiile categoriale către cele personale.

Semnificaţia rudeniei în societatea contemporană este înţeleasă frecvent în termenii a ceea ce pot face rudele unele pentru altele. Astfel, s-a stabilit că rudele fac servicii domestice, furnizează informaţii despre locuinţe şi oportunităţi de serviciu, acţionează ca surse de influenţă şi aşa mai departe. Tradiţia poate fi criticată pentru că se concentrează prea mult pe rude, excluzând rudenia. Totuşi, chiar şi în termenii proprii, ea este inadecvată, dacă ignoră non-rudele. Canalizarea informaţiei către unele persoane *şi nu către altele* înseamnă că alţii sunt excluşi de la primirea acelui ajutor şi a acelor informaţii. Din cauza proprietăţilor rudeniei bilaterale, rudele nu vor constitui un grup închis; din cauza caracterului de reţea al relaţiilor sociale, ajutorul şi informaţiile vor fi disponibile prin alte tipuri de legături din reţea.

Totuşi, din cauza caracterului lor informaţional şi fiduciar, legăturile de rudenie din reţea vor fi preferate

altor tipuri de legături disponibile, iar acest lucru va servi la limitarea scurgerilor de resurse în beneficiul rudelor.

Nu se poate afirma că în viaţa economică a societăţilor contemporane rudele acţionează ca mecanisme de îngrădire socială: îngrădirea poate fi exercitată numai de categorii sau grupuri închise. Ceea ce se poate spune este că nu numai în sfera producţiei, ci şi în cea a schimbului, urmărirea interesului personal îi face pe indivizi să încerce să limiteze scurgerile de resurse pentru a modifica gradul de competiţie, şi că, în general, calităţile atribuite – şi, în special, rudenia – sunt criteriile unei astfel de limitări. Limitarea este primul stadiu în stabilirea monopolului, adică al îngrădirii sociale totale, care poate fi privit, prin urmare, ca un caz special al fenomenului general al limitării. Viaţa economică în societăţile cu o economie de piaţă poate fi privită ca fiind caracterizată de încercări de limitare, care, în unele cazuri, pot rezulta în monopol şi îngrădire,

iar rudenia este o sursă a unor astfel de îngrădiri.

Folosirea rudeniei ca pe un criteriu al limitării nu ar trebui confundată cu folosirea rudeniei ca pe un principiu al formării grupului. În societăţile de piaţă cu sisteme de rudenie bilaterale, lupta pentru îngrădire nu poate fi înţeleasă ca având loc între grupuri de rudenie, adică între grupuri definite în termenii rudeniei. Suntem tentaţi să facem această greşeală din cauza unei funcţii destul de diferite a rudeniei, şi aceasta este din generaţie în generaţie a monopolului sau a privilegiilor, fie acestea proprietăţi sau afaceri. Distincţia dintre limitare (restricţie) şi transmitere are, desigur, aceeaşi origine cu distincţia dintre rudele familiale şi cele extra-familiale. Familia este un grup reproductiv şi unul din lucrurile pe care le reproduce este monopolul sau privilegiul. Membrii grupurilor definite în aceşti termeni vor căuta să folosească legăturile de filiaţie pentru a transfera resursele generaţiei următoare. Acea generaţie va împărtăşi apoi o identitate cu generaţia anterioară din

două considerente: ei vor împărtăşi atât o poziţie comună în ordinea economică, o identitate categorială, cât şi acea identitate care rezultă din relaţia lor particularistă cu generaţia anterioară, o identitate personală.

Vor fi de două ori înrudiţi. Totuşi, ei nu vor fi privilegiaţi economic fiindcă aparţin unui grup de rude, ci din cauza legăturilor de filiaţie cu membrii unui grup economic.

Cu toate acestea, păstrarea privilegiilor din generaţie în generaţie cere ca transmiterea resurselor între generaţii să fie limitată în aşa fel încât nu numai îngrădirea să fie respectată, ci şi *concentrarea* să fie menţinută. Deci, proprietatea nu trebuie să fie dispersată printr-o căsătorie cu parteneri lipsiţi de proprietăţi.

Ca rezultat, vor fi preferate căsătoriile cu alţi membrii ai categoriei economice, ducând astfel la stabilirea legăturilor de rudenie între familiile elementare care compun categoria. Prin urmare,

membrii unei categorii economice vor deveni, la a treia generaţie, membrii unei reţele de rudenie care este limitată, închizându-se la graniţa categoriei economice. Mai departe, îngrădirea poate fi reprezentată în termenii rudeniei şi identităţii mai mult decât în cei economici, şi ceea ce este, în mod esenţial, un grup economic va putea fi descris ca un grup de rudenie. O Cm la ce s-a întâmplat acest lucru, relaţiile de rudenie vor fi folosite pentru a restrânge competiţia dintre membrii grupului şi ca o resursă în acea competiţie. Acest lucru este posibil deoarece natura permisivă a sistemului de rudenie şi „estomparea" relaţiilor de rudenie, proporţional cu distanţa genealogică, lasă loc pentru negocierea recunoaşterii rudeniei potrivit intereselor materiale ale potenţialelor părţi.

Multe grupuri de descendenţi, în societăţile simple sunt exogame. Acolo unde relaţiile dintre grupurile de descendenţi sunt ostile, membrii lor spun: „ne căsătorim cu duşmanii noştri". Consecinţa acestui fapt este ca

diviziunea dintre grupuri de descendenţi opuse este contrabalansată de conectarea lor prin legături de rudenie bilaterale. În societăţile cu economie de piaţă, chiar şi membrii grupurilor privilegiate sunt în competiţie. Membrii unor astfel de grupuri spun „ne căsătorim cu concurenţa”. Interconectarea prin rudenie a membrilor grupurilor privilegiate din societăţile de piaţă acţionează apoi ca un principiu de solidaritate, secundar aceluia de interes „de clasă”, care modifică tendinţele compensatoare de dezintegrare care rezultă din competiţia internă dintre membrii claselor.

Acest exemplu din zona stratificării exemplifică trăsăturile paradoxale ale rudeniei şi relaţia dintre rudenie şi viaţa economică. Rudenia nu este un domeniu: ea se opune atât „familiei”, domeniul independent al reproducerii generaţiilor, cât şi „economiei”, domeniul independent al producerii şi schimbului de bunuri materiale. Totuşi, nevoia de a reproduce avantajele materiale prin mecanismul familiei

duce în cele din urmă la conectarea prin rudenie a membrilor unei categorii economice, oferind acesteia o identitate sociala şi formând o solidaritate care o întăreşte pe aceea izvorând din împărţirea unui tip comun de interes material.

Rudenia nu are conţinut de sine stătător şi, fiind bilaterală, nu poate fi folosită în formarea categoriilor sociale exclusive. Deci, felul comun este specificat printr-un conţinut de sine stătător, care deriva din domeniul peste care se suprapune. Criteriul apartenenţei la o categorie rezidă în domeniul conţinutului, şi nu deriva din forma relaţiilor de rudenie în sine. Stabilirea categoriei derivă din existenţa criteriilor economice de sine stătătoare, şi nu a celor de rudenie formală. Menţinerea categoriei peste generaţii şi transformarea ei într-un grup solidar depinde de stabilirea unei reţele de relaţii interpersonale, de rudenie, între membri, reţea care se închide la marginea categoriei, permiţând astfel redefinirea ei socială ca un grup de rudenie şi nu ca un

grup economic.

Relaţiile de rudenie sunt morale, expresive şi date, nu calculate, instrumentale şi alese. Aceasta nu înseamnă că ele subzistă numai între persoanele care împart interese comune şi sunt caracterizate de acţiuni altruiste. Din contră, ele sunt mijloacele urmăririi avantajului individual, la ele se recurge ca la o sursă în bătălia competitivă, şi ele sunt revendicate şi recunoscute pe baza interesului personal reciproc. Ele servesc nu numai la transmiterea, ci şi la limitarea fluxului resurselor, mărind astfel avantajul competiţional al rudelor de la marginea grupului, şi diminuând rigorile concurenţei interpersonale din cadrul grupului.

Atât Parsons, cât şi Marx, au identificat corect caracterul modernităţii ca fiind constituită din importanţa centrală a relaţiilor categoriale pentru structura socială, iar Parsons şi-a imaginat corect rudenia (care preceda relaţiile categoriale, „de clasă”, ca

principiu al structurii sociale) ca fiind opusul logic al relaţiilor de clasă. Atât teoriticienii sociali, cât şi cercetătorii rudeniei, identificând prea mult rudenia cu familialul, au avut tendinţa să presupună că separarea funcţională a instituţiilor productive şi reproductive implică separarea relaţiilor de rudenie de sfera economică şi au identificat prea mult rudenia cu afectivitatea, ignorându-i proprietăţile cognitive. În plus, Parsons a identificat greşit imperativul universalist ca fiind mai degrabă categorial decât ipotetic. Rezultatul a fost deducţia empirică greşită conform căreia rudenia nu joacă niciun rol în viaţa economică, faţă de care se presupune că este funcţională şi opusă la nivel normativ.

Această eroare merge în paralel cu eroarea obişnuită de a presupune ca viaţa economică şi religia constituie sfere diferite, o eroare pe larg combătută în lucrarea lui Weber, care a arătat consecinţele credinţei religioase asupra activităţii economice. Oricum, faptul că ideologia rudeniei are consecinţe asupra acţiunii

economice nu a fost o parte a discuţiei din această carte. Această carte a demonstrat mai degrabă că relaţiile de rudenie structurează relaţiile economice, nu numai din cauză că relaţiile sociale sunt atât categoriale cât şi personale, ci şi din cauză că identificarea rudelor sprijină poziţionarea categorială ca pe un mijloc al anticipării performanţei economice. Prin urmare, rudenia este, şi va continua să fie, un element potenţial şi frecvent utilizat în structura relaţiilor economice, şi, prin urmare, are o semnificaţie durabila, chiar şi în societăţile cu economie de piaţă şi cu sisteme nucleare de formare a familiei.

Bibliografie

Bamard, A. and Good, A. (1984). *Research Practices in the Study of Kinship.* London: Academic Press.

Barnes, J.A. (1961). Physical and social kinship.

Philosophy of Science, 28,296 – 9.

Beattie, J.H.M. (1964). Kinship and social anthropology. Man, 64. 101 – 3.

Bloch, M. (1973). The long term and the short term: The economic and political significance of the morality of kinship. În J. Goody (Ed.). *Fire Character of Kinship,* pp. 75 – 88. Cambridge: Cambridge University Press.

Collins, R. (1975). *Conflict Sociology.* London: Academic Press.

Cooley, C.H. (1963). *Social Organisation.* New York: Shocken Books.

Dumont, L. (1971). *Introduction a deux theories d'anthropologie sociale.* Paris: Mouton.

Feleppa, R. (1986). Emics, etics, and social obiectivity. *Current Anthropology,* 27 (3), 243 – 51.

Firth, R. (1956). *Two Studies* of *Kinship.* London: Athlone Press.

Fones, M. (1953). The structure of unilineal descent

groups. *American Anthropologist,* 55,17 – 1.

Fortes, M. (1969). *Kinship and the Social Order.* Chicago: Aldine. Page numbers refer to the 1970 edition. London: Routledge and Kegan Paul.

Gellner, E. (1957). Ideal language and kinship structure. *Philosophy of Science,* 24,235 – 42.

Gellner, E. (1960). The concept of kinship. *Philosophy of Science,* 27. 187 – 204, Reprinted în Gellner, E., *The Concept of Kinship,* pp.163 82. Oxford: Blackwell, 1973.

Gellner, E. (1963). Nature and society. *Philosophy of Science,* 30,236 51. Reprinted în Gellner, E., *The Concept of Kinship,* pp. 183 – 203. Oxford: Blackwell, 1973.

Gellner, E. (1973). *The Concept of Kinship.* Oxford: Blackwell.

Giddings, F.H. (1922). *Studies in the Theory ofhuman Society.* New York: Macmillan.

Goody, J. (Ed.) (1973). *The Character of Kinship.*

Cambridge: Cambridge University Press.

Grieco, M. (1987). *Keeping it in the Family.* London: Tavistock.

Harris, C.C. (1983). *The Family and Industrial Society.* London: Allen and Unwin.

Kroeber, A.L. (1909). Classificatory systems of relationship. *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 39,77 – 84.

Kuper, A. (Ed.) (1977). *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown.* London: Routledge and Kegan Paul.

Kuper, A. (1983). *Anthropology and Anthropologists.* London: Routledge and Kegan Paul.

Kuper, A. (1986). The man in the study and the man in the field. *European Journal of Sociology,* 21 (1), 14 – 39.

Lévi-Strauss, C. (1969). *Elementary Structures of Kinship.* London: Eyre and Spottiswoode.

Malinowski, B. (1930). Kinship. Man 30 (17).

Malinowski, B. (1935). *Coral Gardens and their*

Magic. London: Allen and Unwin.

Marshall, T.H. (1934). Social class: A preliminary analysis. *Sociological Review,* 26 (1). Reprinted în Marshall, T.H., *Citizenship and Social Class.* Cambridge: Cambridge University Press, 1950.

McLennan, J.F. (1876). *Studies în Ancient History.* London: Bernard Quaritch.

Morgan, L.H. (1870). *Systems of Consanguinity and Affinity.* Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

Morgan, L.H. (1877). *Ancient Society.* New York: Henry Hoit.

Murphy, R. (1988). *Social Closure.* Oxford: Clarendon Press.

Needham, R. (1960). Descent systems and ideal language. *Philosophy of Science.* 27,96 – 101.

Needham, R. (1971). Remarks on the analysis of kinship and marriage.

În R. Needham (Ed.), *Rethinking Kinship and Marriage,* pp.1 – 34.

London: Tavistock.

Needham, R. (Ed.) (1971 b). *Rethinking Kinship and Marriage.* London:

Tavistock.

Parkin, F. (1974). Strategies of social closure în class formation. În F.

Parkin (Ed), *The Social Analysis of Class Structure,* pp. 1 – 18.

London: Tavistock.

Parsons, T. (1949). *The Structure of Social Action.* Glencoe: Free Press.

Parsons, T. (1951) *Towards a Generat Theory of Action.* Glencoe: Free Press.

Pitt-Rivers, J. (1973). The kith and the kin. În J. Goody (Ed.), *ne Characterof Kinship,* pp. 89 – 106. Cambridge: Cambridge University Press.

Radcliffe-Brown, A.R. (1935). Patrilineal and matrimonial succession.

Iowa Law Review, 20,28 – 303. Reprinted în

Radcliffe-Brown, A.

R., *Structure and Function în Primitive Society,* pp.32 – 8. I.ondon: Cohen and West, 1952.

Radcliffe-Brown, A.R. (1941). The study of kinship systems. *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 71. Reprinted în Radcliffe Brown, A.R., *Structure and Function în Primitive Society,* pp. 4989. London: Cohen and West, 1952.

Radcliffe-Brown, A.R. (1951). Systems of kinship and marriage. În A.R. Radcliffe-Brown and D. Forde (Eds), *African Systems of Kinship and Marriage.* Oxford: Oxford University Press. Reprinted în A. Kuper (Ed.), *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown,* pp.189286. London: Routledge and Kegan Paul, 1977.

Radcliffe-Brown, A.R. (1952). *Structure and Function în Primitive Society.* London: Cohen and West.

Rivers, W.H.R. (1914 a). *Kinship and Social Organisation.* London: Constable.

Rivers, W.H.R. (1914 b). *History of Melanesian Society.* Cambridge: Cambridge University Press.

Schneider, D.M. (1965). The nature of kinship. *Man,* 64,180 – 81.

Schneider, D.M. (1968). *American Kinship: A Cultural Account.*

Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Schneider, D.M. (1972). What is kinship all about? în P. Reining (Ed.), *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year,* pp. 32 – 63.

Washington, D.C.: Anthropological Society of Washington.

Schneider, D.M. (1984). *A Critique of the Study of Kinship.* Michigan: University of Michigan Press.

Southwold, M. (1971). Meanings of kinship. În R. Needham (Ed.), *Rethinking Kinship and Marriage,* pp. 35 – 56. London: Tavistock, 1971.

Weber, M. (1978). *Economy and Society* (edited by G. Roth and C.

Wittich). Berkeley: University of California Press.

Williams, W.M. (1956). *Gosforth.* London: Routledge.

Indice

Barnard, A., 38 Barnes, J.A., 51 – 53 Beattie, J.H. M, 54 – 58 Bloch, M., 61,62

Collins, R, 114 Cooley, C.H., 79,106

Dumont, L., 38 Durkheim, E., 92

Feleppa, R., 25 Firth, R, 98

Fortes, M., l 1,27 – 29,34 – 42,61,62,78,81

Gellner, E., 11,26,43 – 57,72 Giddings, F. H, 79 Good, A., 38 Goody, J., 61 Grieco, M., 109

Harris, C. C, 93

Kroeber, A.L., 28 – 31 Kuper, A., 24,27

Leach, E., 38,40,58 Lévi-Strauss, C, 25 – 26

Malinowski, B., 25 – 37,34,35.

95 Marshall, T.H., 75 Marx, K. H, 52,118 Morgan, L.H., 27 – 31,35,63.

64,95 Murphy, R, 114

Needham, R., 11,45,47,48,53,58,59,61

Parkin, F., 114

Parsons, T., 59,73 – 76,109.

118 Pitt-Rivers, J., 61,62,78,79

Radcliffe Brown, A. R, 10.

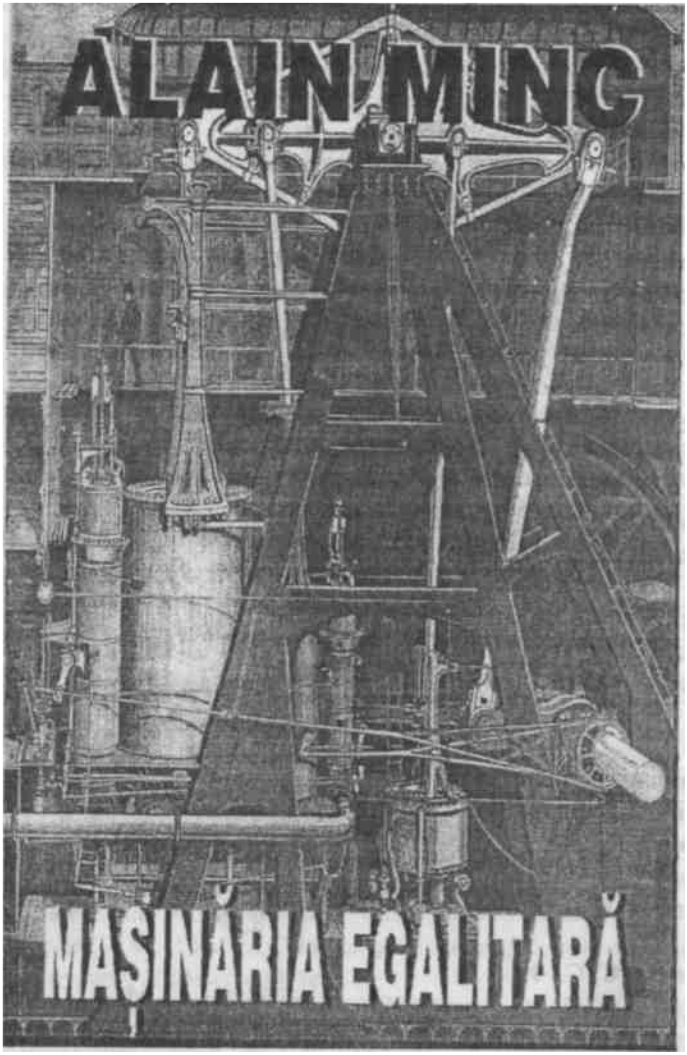
24 – 37 Rivers, W.H. R, 27 – 31,61.

78,79

Schneider, D.M., 57,62,63.

68 Southwold, M., 59,78

Weber, M., 21,114,115,119 Williams, W. M, 82

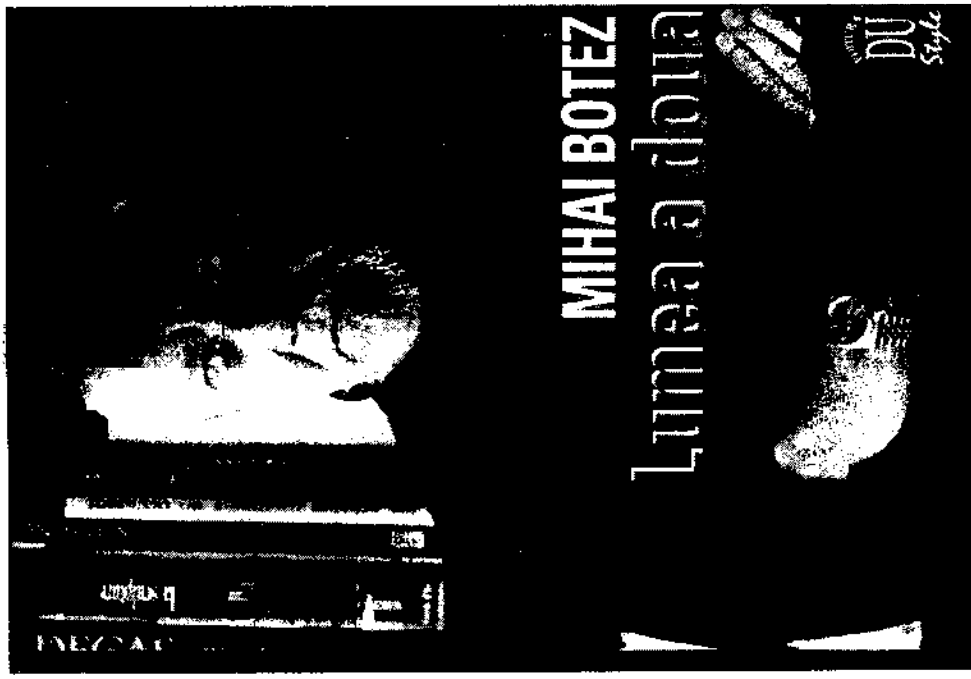


Stăpân pe marea tradiţie a stilului moraliştilor şi pamfletarilor francezi, spirit iconoclast şi iubitor al rigorilor bazate pe realismul perspectivelor Alain Ming demontează în acest volum mecanismul cel mai creator

de iluzii şi deziluzii pe care l-a născut utopia egalităţii şi egalitarismelor.

Carte de referinţă în istoria democraţiei mondiale modeme. Ea este considerată a fi unul din primele zece titluri de pe lista lecturilor democratice obligatorii ce răspund întrebărilor legate de relaţia individului cu

instituţiile puterii, ale administraţiei, cu toate formele de prestări de servicii şi asistenţă socială. Exemplele alese de celebrii Gabriel A. Almond şi Sidney Verba, folosesc eşantioane din realităţile a cinci ţări aflate în stadii diferite de democraţie şi determinate, prin tradiţia de mentalităţi şi concepţii diferite: SUA, Anglia, Mexic, Italia. Germania.



EDITURILE UNIVERSALIA

I

ATLAS PERSONA INTEGRAL